راه فرو بسته

ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند

راه فروبسته

بسم الله الرحمن الرحیم

هنری استیوارت هیوز

اندیشه‌های عصر نو

راه فروبسته

اندیشهٔ اجتماعی در فرانسه در سال‌های درماندگی از ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰

مترجم

عزت‌الله فولادوند

تهران ۱۳۸۱

هیوز، هنری استیوارت، ۱۹۱۶ -
Hughes, Henry Stuart
راه فروبسته: اندیشه اجتماعی در فرانسه در سالهای درماندگی از ۱۹۳۰ - ۱۹۶۰ / هنری استیوارت هیوز؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۹۵ ص. - (اندیشه‌های عصر نو؛ ۷)
ISBN 964-445-362-X
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: The obstructed path; French social thought in the years of desperation, 1930-1960.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
چاپ دوم: ۱۳۸۱
۱. فرانسه -- زندگی فرهنگی -- قرن ۲۰ م. الف. فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۱۴ - ، مترجم. ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.
DC ۳۳ / ۷ / ه ۹ ر ۲
۹۴۴/۰۸
۱۳۷۳
کتابخانه ملی ایران
م ۷۳ - ۵۷۲

راه فروبسته

نویسنده : هنری استیوارت هیوز

مترجم : عزت الله فولادوند

چاپ نخست : ۱۳۷۳

چاپ دوم : ۱۳۸۱؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی : موج؛ چاپ : سهند؛ صحافی : مهرآئین

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **اداره مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلفام، پلاک ۱؛ کدپستی ۱۹۱۵۶؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی دراصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

○ **فروشگاه دو:** خیابان انقلاب - نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن : ۶۴۹۸۴۶۷

توضیح ناشر

هدف از انتشار «مجموعهٔ اندیشه‌های عصر نو» آشنا ساختن فارسی زبانان با جریانهای عمدهٔ تفکر و نظریه‌پردازی در یکی از دوره‌های پراهمیت تاریخ اندیشهٔ بشری، یعنی از نیمه‌های سدهٔ نوزدهم تا نیمه‌های قرن حاضر میلادی است. در این دوره، تحول اندیشه و دگرگونی روش تحقیق و تتبع، دامنهٔ گسترده و گاه دورانسازی داشت.

تأکید این مجموعه بر نوشته‌های تحلیلی در حوزهٔ اندیشه‌های نو و افکار جدید است و عمدتاً رشته‌های سه گانهٔ علوم اجتماعی، نقد هنری و ادبی، و روانشناسی را در برمی‌گیرد. آثاری در این مجموعه منتشر می‌شود که در مسیر پیدایش و بالندگی اندیشه‌ها از پیچ و خم مباحثات و مناقشات له و علیه و برخوردهای صرف مرامی و سیاسی در گذشته کمابیش به مرتبهٔ اعتبار و منزلت کتابهای «کلاسیک» رسیده باشند، یا جریانهای اصلی تفکر و نظریه‌پردازی را تشریح کنند.

شرکت انتشارات امیدوار است اکنون که مرحله‌ای دیگر از برنامهٔ انتشاراتی خود را به اجرا درآورده است، حاصل کار مورد استقبال صاحب‌نظران قرار گیرد و برای علاقه‌مندان سودمند افتد و با همکاری خود شرکت را در غنی ساختن هرچه بیشتر این مجموعه یاری دهند. تا همین جا هم مدیون دوستان عزیز و گرانمایه‌ای هستیم که همکاری نظری و عملی خود را از ما دریغ نداشته‌اند و نام آنها را به تدریج بر کتابهای مجموعه مشاهده خواهید کرد. در اینجا لازم می‌داند از آقای دکتر سیروس پرهام که دبیری و سرپرستی این مجموعه را

تقبل فرموده‌اند، و نیز از کلیهٔ همکاران عزیز بخشهای فرهنگی و تـولید و اداری و مـالی شرکت که در تمامی مراحل کار مشارکت ارزنده داشته‌اند و دارند صمیمانه سپاسگزاری کند و موفقیت هرچه بیشتر آنها را در ادامهٔ خدمات ارزندهٔ فرهنگی خود آرزو نماید؛ از خـدا جوییم توفیق عمل.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

فهرست مطالب

فصل پنجم: ازدواج پدیدارشناسی و مارکسیسم

فصل ششم: خروج از بن بست

دیباچه

مدتها سرگردان بودم که چه قسم دنباله‌ای به کتابم آگاهی و جامعه بنویسم که ده سال پیش منتشر شد، و آیا اصولاً دنباله‌ای لازم است یا نه. پیش از نگاشتن آن کتاب، پاره‌ای جریانهای عمدهٔ تفکر اجتماعی در اروپا مربوط به چهار دههٔ ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ در ذهنم بوضوح جایگیر شده بود. اما عصر بعد بظاهر محور و کانونی قابل مقایسه با آن دوره نداشت.

با گذشت سالها، مطلب رفته رفته سر و سامانی پیدا کرد تا بتدریج آشکار شد که آن کتاب به بیش از یک دنباله نیاز دارد. این معنا هنگامی دستگیرم شد که نسل روشنفکران دورهٔ ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ را به دو گروه متمایز تقسیم کردم. گروه نخست منحصر به فرانسویان بود. دومین گروه از مهاجران ضد فاشیستی تشکیل می‌شد که از اروپای مرکزی و ایتالیا مهاجرت کرده و در انگلستان یا ایالات متحد امریکا سکنا گزیده بودند. اینکه چرا دربارهٔ این دو موضوع به‌طور جداگانه بحث کرده‌ام، از مطالعهٔ نخستین فصل این کتاب روشن خواهد شد.

پس، این کتاب، دومین مجلد از کتبی سه گانه است که امیدوارم دفتر سوم آن، پس از فرجه‌ای برای تأمل و بازاندیشی، این بار زودتر از ده سال دیگر به پایان برسد. اما باید بی‌درنگ بیفزایم که آنچه اکنون در دست دارید کتابی مستقل و قائم به خود است و برای فهم آن، نیازی به خواندن آگاهی و جامعه نیست. غرض از نگاشتن آن، یکی افزودن به ذخیرهٔ دانش ما از تاریخ سیر اندیشه‌های اروپایی در دورهٔ معاصر، و دیگری مطالعهٔ فرهنگ امروزی فرانسه بوده است. از جهت اخیر، این کتاب نمایندهٔ نخستین کوشش من برای ورود به بحث دربارهٔ موضوعی اختصاصاً مربوط به فرانسه است. با اینکه از آشنائی من با فرانسه بیش از چهل سال می‌گذرد و سالهاست که تاریخ آن کشور را درس می‌دهم، تا پیش از این کتاب از اینکه اندیشه‌هایم را به‌طور مبسوط دربارهٔ آن سرزمین روی کاغذ بیاورم خودداری کرده بود. دلایل این تحاشی عجیب حتی به خودم نیز به‌نحو قطعی معلوم نیست.

برخی از بخشهای کتاب، پیشتر به صورتهای گوناگون پخش و نشر شده بود: فصل اول به

صورت سخنرانی در جشن یکصدمین سال تأسیس دانشگاه کورنل[1] در آوریل ۱۹۶۵؛ گزیده‌هایی از فصلهای دوم و سوم به صورت سلسله سخنرانیهایی به یادبود استیون الن کپلن[2] در مارس ۱۹۶۶ در دانشگاه پنسیلوانیا؛[3] بخشهای ۱ تا ۴ فصل سوم به صورت مقاله در مجلهٔ امریکن اسکالر[4] (سال سی‌وپنجم، پاییز ۱۹۶۶)؛ و بخش ۴ فصل پنجم در مجلهٔ رمپارتز[5] (سال پنجم، مارس ۱۹۶۷). همچنین از نقدهایی که بر نخستین ترجمه‌های انگلیسی ماندارنها نوشتهٔ سیمون دوبووار[6]، و انسان شورشی نوشتهٔ آلبرکامو[7]، و اندیشهٔ وحشی به قلم لوی - استروس[8]، در جراید نوشته‌ام، از خلال عبارات این کتاب بویی به مشام می‌رسد.

برای اینکه لحن کتاب همسان باشد، همواره از صیغهٔ ماضی استفاده کرده‌ام، حتی در بحث از نویسندگانی که در هنگام نگارش این کتاب هنوز به نوشتن آثار تازه ادامه می‌داده‌اند. حاشیه‌ها به‌نحوی تنظیم شده است که دیگر نیازی به کتابنامه نباشد. تقریباً همیشه اصل فرانسهٔ متنهایی را که از آنها شاهد آورده‌ام مأخذ قرار داده‌ام و هر حاشیه‌ای را با نام فرانسوی اثر مورد اشاره آغاز کرده‌ام، هر چند اگر ترجمه‌ای به انگلیسی موجود بوده، خواننده را به آن ترجمه نیز ارجاع داده‌ام و دقت کرده‌ام که، در صورت لزوم، عبارات نقل شده [از ترجمه‌ها] را اصلاح کنم.

از کسانی که میل دارم از ایشان سپاسگزاری کنم، نخست باید از فرانسوا کروزه[9] و رنه رمون[10]، استادان تاریخ دانشگاه پاریس (در نانتر)[11]، نام ببرم که ترتیب دادند در نیمسال دوم سال تحصیلی ۱۹۶۶-۱۹۶۷ ، بر پایهٔ طرح بیکن[12] برای مبادلهٔ استاد، از دانشگاه هاروارد برای تدریس به نانتر دعوت شوم و بدین وسیله بتوانم کتاب را در فضای مناسب پاریس به‌انجام ببرم. همچنین، با ژان-ماری دومناک[13] و کلود لوی-استروس و ادوآر مورو - سیر[14] و پل ریکور[15] گفت‌وگوهای بسیار سودمند داشته‌ام. دو تن از شاگردانم که دورهٔ دکترا را می‌گذرانیده‌اند، دیوید شالک[16] و دومینیک لاکاپرا[17]، بترتیب، به فهم من از روژه مارتن دوگار[18] و امیل دورکم[19] کمک کرده‌اند. در مدتی که در فرانسه بودم، استیون شوکر[20] کاملاً داوطلبانه وظیفهٔ خسته کننده ولی ضروری نمایندگی مرا در پایگاهم در امریکا در کتابخانهٔ وایدنر[21]

1) Cornell University
2) Stephen Allan Kaplan
3) Pennsylvania University
4) *The American Scholar*
5) *Ramparts*
6) Simone de Beauvoir, *The Mandarins [Les mandarins]* .
7) Albert Camus, *The Rebel* [*L 'homme revolté*] .
8) Claude Lévi - Strauss, *The Savage Mind* [*La pensée sauvage*] .
9) François Crouzet
10) Reneé Rémond
11) Nanterre
12) Bacon
13) Jean - Marie Domenach
14) Edouard Morot - Sir
15) Paul Ricoeur
16) David L. Schalk
17) Dominick La Capra
18) Roger Martin du Gard
19) Emile Durkheim
20) Stephen A. Schuker
21) Widener Library

برعهده گرفت. به استانلی هوفمان [22] بویژه مدیونم زیرا سراسر دستنوشتهٔ مرا با نظر تیزبین و در عین حال تشویق آمیز خواند. دربارهٔ همسرم که این کتاب به او پیشکش می‌شود و زیر و روی آن را برای یافتن و رفع خطاهای منطقی و تاریخی بدقت از نظر گذرانیده است، فقط همین قدر می‌گویم که اگر ترغیب و دلگرمیهای او نبود، نه فکر چنین اثری صورت می‌بست و نه کار آن به انجام می‌رسید.

ه. استیوارت هیوز

---

22) Stanley Hoffmann

درآمد: راه فروبسته

آلن ـ فورنیه در رمان ملن بزرگ از جستجویی سخن می‌گوید برای یافتن «راه قدیمی فروبسته‌ای که شاهزادهٔ بتنگ آمده از خستگی، مدخل آن را نمی‌یافت و سرانجام بامدادان در لحظهٔ نومیدی پیدا می‌شود، هنگامی که دیگر از یاد برده‌اید که ساعت بزودی یازده خواهد شد یا نیمروز... ناگهان شاخ و برگهای درهم پیچیده را کنار می‌زنید... و کوچه باغی دراز و تاریک پدیدار می‌شود که پایانش دایره‌ای کوچک و نورانی است[1].»

در این عبارات، لفظ مربوط به ۱۹۱۳ است، ولی احساس امکان داشت با همین حرارت در هر زمانی در چهل سال بعدی تاریخ فرهنگی فرانسه بیان شود. آنچه گفته شده، به‌خودی‌خود، چیزی جز مجاز نیست، اما دلنگرانیها و ناایمنیهای دههٔ بعد در ضمن آن پیش‌بینی شده است. نقشمایهٔ «راه‌فروبسته» و کوچه‌های بی در رو و چشم اندازهای سد شده و تردیدها و گره‌کورها، از یک سو، و جستجوهای برخاسته از درماندگی و کارد به‌استخوان رسیدگی روزافزون برای گشودن روزنه‌ای به بیرون، از سوی دیگر، در نیمقرن پس از آغاز جنگ جهانی اول بر افکار فرانسویان، از هر صنف و دسته‌ای، و بر هدفها و خواستهای روشنفکران، بالاخص، سیطره داشت. مانند آن بود که آلن ـ فورنیه یک سال پیش از آن جنگ، دلمشغولیهای نا زدودنی معاصران خویش را که از او بختیارتر بودند و سال هولناک ۱۹۱۴ را زنده پشت سر گذاشتند و احساس می‌کردند جهان مغاکی تاریک و آکنده به خطرهاست و معلوم نیست راهی به بیرون داشته باشد، به علم غیب دریافته است.

جنگ زخمی بر پیکر فرانسه زد که به سبب تلفات جبران ناپذیر جوانان فرانسوی، در آن کشور از هر جای دیگر مصیبت‌بارتر از کار درآمد؛ ولی، از این گذشته، آن چهار سال خونریزی

1) Alain - Fournier, *Le Grand Meaulnes.*

نویسنده برگردان عبارات نقل شده را از ترجمهٔ انگلیسی زیر گرفته است:

Alain - Fournier, *The Wanderer*, trans. Francoise Delisle (Boston and NewYork, 1928), p. 156.

ما نظر به اهمیت و ظرافت این قطعه، مستقیما آن را از فرانسه به فارسی برگرداندیم. ـ م.

موجب تردید در ارزشهای قدیمی و موروثی آن سرزمین شد. این امر آهسته آهسته روی داد: فاصله‌ای که بین مؤثر و اثر افتاد و خودسنجی اجتماعی و سیاسی را در فرانسه تا دههٔ ۱۹۳۰ به‌تأخیر انداخت، در حوزهٔ فرهنگ نیز هویدا بود. شکوهی ناگهانی و زودگذر در آغاز فصل سرد، تصویری از قدرت و عظمت به وجود آورده بود که چشمان فرانسوی و خارجی هر دو را خیره می‌کرد اما از هر سو درخطر بود. این پندار خوش در صحنهٔ بین‌المللی بسرعت زایل شد: نتیجهٔ نامطمئنی که از اشغال ناحیهٔ رور[۲] به‌دست آمد و پیروزی جناح چپ درانتخابات ۱۹۲۴، سرآغاز کناره‌گیری قدرتی بزرگ [از صحنهٔ جهانی] بود و نیروی ملت را به درون کشور برگرداند. ولی در حیطهٔ محدودتر اصول مسلمی که پایهٔ حیات اجتماعی و سیاسی بود، نیمقرن بعد همچنان عصر خرسندی از خویش و خودبزرگ‌بینی بود. آنچه سرانجام اعتماد فرانسویان را به استواری میراثشان سست کرد، ظهور هیتلر و بحران بزرگ [اقتصادی] بود.

تا اینجا، مطلب برای هر کسی که در آن دوره مطالعه کرده باشد، آشناست. آنچه به این وضوح نیست این است که حتی همین آگاهی از آثار جنگ، با همهٔ تأخیر، تا چه حد توأم با غلو در ارزیابی موقعیت فرهنگی فرانسه بوده است. احترامی که عموماً به هنرمندان و نویسندگان فرانسوی گذاشته می‌شد، بظاهر، مؤید خوش‌خیالیهای نظامی و دیپلماتیک ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ بود، یعنی اعتقاد راسخ به اینکه فرانسویان بار دیگر در مقام رهبری اروپا قرار گرفته‌اند و باز ملت بزرگی شده‌اند که دیگران باید در برابر ایشان سر احترام فرود آورند. در نقاشی، پیروان مکتب پاریس میداندار بی‌منازع بودند. در ادبیات نویسندگانی مانند پروست و ژید و والری ناگهان به جایی رسیده بودند که پیش‌کسوت پیشتازان محسوب می‌شدند. در فلسفه، هانری برگسون، بی‌رقیب به‌نظر می‌رسید. از آن پس، از اواسط دهه به‌بعد، بتدریج که فرانسویان تعهدات خارجی را کنار گذاشتند و به خود مشغول شدند، احساس صدرنشینی فرهنگی در ملت حتی از گذشته هم آشکارتر گشت. ادعای برتری در هنر و فلسفه، از لحاظ روانی می‌بایست جای خالی نقش فعال در صحنهٔ بین‌المللی را پر کند. بقیهٔ دنیای متمدن ممکن بود دیگر از فرانسه در دیپلماسی تبعیت نکنند، ولی هنوز می‌بایست در برابر آفرینندگی فکری و هنری آن سر فرود بیاورند. پاریس ممکن بود دیگر کانون جنب‌وجوش‌های بین‌المللی نباشد، اما هنوز می‌بایست پایتخت فرهنگی غرب به شمار آید.

حتی فرانسویان بصیرتر نیز غالباً متوجه نبودند که تفوق هنری و ادبی میهنشان تا چه حد

---

۲) Ruhr، ناحیه‌ای از لحاظ معادن بسیار غنی و بشدت صنعتی در شمال باختری آلمان که مرکز عمدهٔ اسلحه‌سازی آن کشور بود و پس از جنگ جهانی اول، فرانسه به بهانهٔ اینکه آلمان در پرداخت غرامت کوتاهی ورزیده، آن را اشغال کرد. سرانجام پس از مصالحه‌ای که شد، فرانسه در ۱۹۲۴ رور را تخلیه کرد. ـ م.

بر شالودهٔ افتخارات گذشته استوار است. البته به مزایای حاصل از سنت کلاسیکی که سلسلهٔ آن بدون گسستگی به سدهٔ هفدهم می‌رسید وقوف داشتند و بلکه دربارهٔ آن مبالغه نیز می‌کردند، ولی درنمی‌یافتند که چقدر به پایان آن سنت نزدیک شده‌اند. در دههٔ ۱۹۳۰، دیگر چیزی از نیرو و نشاط نوآوران پیشتاز به‌جای نمانده بود. پروست مرده بود و ژید و والری اوج آفرینندگی و نفوذ را پشت سر گذاشته بودند. با سپری شدن دوران عظمت استادان، زاویهٔ دید نسبت به آنان نیز کم کم به شیوه‌های ظریف و باریک تغییر می‌کرد، و آثارشان بیش از آنکه از جمله نوآوریهای سترگ اوایل قرن بیستم به شمار آید، کارهای کلاسیک معاصر تلقی می‌شد. هرچه دههٔ ۱۹۳۰ بیشتر رو به پایان می‌رفت و کمتر اثری ا ز نویسندگانی با آن وسعت دید مشهود می‌شد، مردم شدیدتر احساس می‌کردند که نسلشان واپسین نسلی است که سنت کلاسیک در نظر افراد آن هنوز واقعیتی زنده و بالنده است.

در فرانسه، کلاسیسیم از هر کشور دیگر اروپایی در آن سطح بیشتر دوام پیدا کرده بود و، به علاوه، بر فرهنگ ملی کشور سیطرهٔ کاملتر داشت. در انگلستان، سنت کلاسیک با دوره‌هایی خاص، و نه لزوماً پردوامترین و پر تأثیرترین دوره‌های تاریخ ادبیات انگلیسی، پیوند داشت. در آلمان، کلاسیسیم مساوی با دستاوردهای تنها یک عصر درخشان بود که محصولات آن به دست اولیای آموزش و پرورش و متولیان دولتی ارزشهای اخلاقی، مومیایی و نگاهداری می‌شد و هرچه زمان جلوتر می‌رفت، بیشتر میان آنها و شیوهٔ واقعی کردار مردم فاصله می‌افتاد. جریانهای چیره‌گر فکری نه در انگلستان از سنت کلاسیک مایه می‌گرفت و نه در آلمان. انگلستان فیلسوفِ «رسمی» نداشت؛ آلمان کانت را داشت اما هنگامی که قرن بیستم فرا رسید اندیشهٔ او به‌قدری به شیوه‌های گوناگون تعبیر و تفسیر شده بود که استناد به آن جز به مبهمترین وجه امکانپذیر نبود، و مضافاً اینکه کمتر کسی از معلمان به‌خود اجازه می‌داد به دانش آموزان بیاموزد که مانند کانت بنویسند. برعکس، در فرانسه، سیصد سال می‌گذشت که اسلوب فکری و سبک نگارش دکارت برای همه سرمشقی حاضر و آماده بود، و مکتب دکارت آنچنان فضای روشنفکری را اشباع کرده بود که غالباً کسی متوجه نفوذ و تأثیر آن در خویشتن نمی‌شد. فرانسویان نه تنها فیلسوفی رسمی داشتند، بلکه به‌یاری مکتب دکارت کلیدی به دست آورده بودند که پیوسته از آن، چه در ادبیات و چه در اندیشه اجتماعی، استفاده می‌کردند. در آن سوی رود راین [در آلمان]، فرهنگ «متعالی» خواص ممکن بود به راه خود برود و علوم اجتماعی راهی دیگر پیش بگیرد، و طرفه اینکه غالباً هیچ یک ربطی به حیات همگانی کشور نداشت. در فرانسه کسانی که در این راهها گام می‌زدند همه نیایی واحد داشتند

و برای دست یافتن به نظم معانی و زیبایی بیان، که از دیرباز همیشه آن را یکی از جهات برتری ذهن فرانسوی می‌دانستند، مقولات و مفاهیم فلسفهٔ دکارت را راهنما می‌گرفتند.

اما هنگامی که به دههٔ ۱۹۳۰ می‌رسیم، می‌بینیم این اعتماد دیرین سست شده است، و عده‌ای ــ ولو انگشت‌شمار ــ از فرانسویان اهل بینش و تمیز کم‌کم به شکنندگی اعتبار فرهنگی کشورشان در خارج پی برده‌اند. کلود لوی-استروس حکایت کرده است که وقتی در اواسط دههٔ مورد بحث وارد برزیل شد، مشاهده کرد که آثار فرانسویان در علوم اجتماعی هنوز از احترام همگان برخوردار است، ولی کسانی که بیش از همه به ایشان ارج گذاشته می‌شود جملگی یا به نسل گذشته تعلق دارند یا در حال گذرند و جانشینانشان افرادی هستند که اکتشافهای پیشین را اکنون تعمیم می‌دهند یا مردم‌پسند می‌کنند. استعداد ملی در مجرای تألیف و ترکیب و توضیح و ساده سازی افتاده بود، و هنر در این بود که خطوط کلی نظریه‌ها را با بیان روشن و شیوا نشان دهند، و عامه نیز چیزی جز این نمی‌خواستند و نیازی به دانستن بیش از این نداشتند[۳]. به بیان کلی‌تر، فرانسویان در حفظ کیشی لفظی، اعم از گفتاری و نوشتاری، می‌کوشیدند که ممکن بود مردم نواحی دور دست جهان لاتین را تحت تأثیر قرار دهد و آنان را به اعجاب برانگیزد، ولی در جاهای دیگر رفته‌رفته از رونق می‌افتاد. هنوز در فرانسه فرض بر این بود که اگر در بحث از هر مشکلی، کلام زیبا و ظریف باشد، همین برای حل مشکل کافی است. هنگامی که دومین ربع قرن بیستم آغاز می‌شد، آسیب‌پذیری سنت کلاسیک فرانسه درست در همین بود.

کسانی در آن عصر گمان داشتند که کلاسیسیم به پایان رسیده است. از آن زمان تا امروز، تجربهٔ یک نسل دیگر نیز به تجارب ما افزوده شده است و اکنون که به گذشته می‌نگریم چنین می‌نماید که گمان ایشان درست بوده است. در چشم‌اندازی که اینک به گذشته پیدا کرده‌ایم، مشاهده می‌کنیم که نویسندگانی مانند پروست و والری آخرین پاسداران سنت کلاسیک بوده‌اند (و شاید لازم باشد آلبرکامو را نیز به‌عنوان فرزند خلف و وظیفه شناس ایشان به آن جمع بیفزاییم). همچنین می‌بینیم که نویسندگان نسل بعد همه یکی از پس دیگری می‌کوشیدند قالب کلاسیک را بشکنند: البته نه با نوجوییها و آزمایشهای فنی (چرا که این کار در ربع قرن پیشین شده بود)، بلکه بیشتر با مسلم گرفتن بعضی اصول اخلاقی تازه که پایهٔ کارشان بود. نویسندگان کلاسیک وجود بعضی اصول عام را در شناخت روان آدمی و کار

---

3) Claude Lévi - Strauss, *Tristes tropiques* (Paris, 1955).

ترجمهٔ انگلیسی (با اندکی تلخیص):

Tristes tropiques, trans. John Russell, Atheneum paperback edition (New York, 1963), p. 105.

هنری مسلم شمرده بودند. پیروان ایشان، حتی در این اواخر، پس از تعمیم معیارهای آگاهی از گذر زمان و پی بردن به بیهودگی و بیحاصلیِ توجه به انگیزه‌های شخصی و باز شناختن لزوم تسامح بیشتر نسبت به کژرویهای جنسی در جوامع پذیرفته شدهٔ بشری، در آنچه می‌کردند به هدفی عام نظر داشتند و اصول و قواعد نرمی‌ناپذیر ادبی را مد نظر قرار می‌دادند. ولی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ این گونه تعریفهای خشک سره‌نویسان از هدف نویسندگی دیگر خریدار نداشت و حتی خود پیشهٔ نویسندگی به‌عنوان اینکه، در عصر فجایع و مصائب هولناک، دیگر از جهت اخلاقی وافی به مقصود نیست، مورد تردید قرار گرفت.

ادبیات «تعهد» (که آن نیز داستانی قدیمی است) از اینجا مایه می‌گرفت. ولی فعلاً از نظر ما آنچه اهمیت دارد این است که، چه در حوزهٔ سیاسی و چه در قلمرو اجتماعی، رویارویی حقیقی با مسائل مربوط به جنگ جهانی اول یک دهه به‌تأخیر افتاد. پایان سنت کلاسیک ــ و همزمان، فرو نشستن سیل ابتکارها و نوآوریهای سالهای بلافاصله پیش از جنگ در رمان و نقاشی و موسیقی ــ با بحران بزرگ اقتصادی و تاخت و تاز فاشیسم توأم شد و این امور حتی به آن کمک کرد. نتیجه، سست شدن اعتماد و اطمینان در همهٔ جناحها بود. هرچه خرابی دستگاه اقتصادی و اداری فرانسه بتدریج آشکارتر می‌شد، شالودهٔ مباهات به سنت فرهنگی کشور نیز بیشتر سستی می‌گرفت. سالهای یأس سیاسی و اجتماعی، دورهٔ‌باز اندیشیهای هنری و اخلاقی نیز بود. پس شگفت نبود که، در نگاه به گذشته، دورهٔ پیش از جنگ [جهانی اول] عصر زیبا پرستی توأم با تبهگنی به نظر می‌رسید، و تحسر از سپری شدن روزگار کامجوییهای آسان و غرور ملی، با تأسف از افول اعتمادبه‌نفس فرهنگی توأم می‌شد.

می‌بایست یک نسل بگذرد تا آن غرور ملی و اعتماد به‌نفس فرهنگی بازگردد. پس از جنگ جهانی دوم نیز مانند دوران بعداز جنگ جهانی اول، آشکار شدن آثار اجتماعی و اخلاقی جنگ مدتی به‌تأخیر افتاد. تا اواسط دهۀ ۱۹۵۰، نبض و آداب جامعهٔ نو هنوز عموماً به دست نیامده بود. در همین اوقات بود که علائم نوآوریهای فکری و هنری کم کم گسترش پیداکرد. بنابراین، از نظر مطالعات فرهنگی، تقسیم تاریخ معاصر فرانسه، برحسب معمول، به دورهٔ بین دو جنگ و دورهٔ بعد از جنگ جهانی دوم، بی‌معناست. طبیعی‌تر این است که نخست ادامهٔ آثار جریانهای پیشین را از ۱۹۱۴ تا اواخر دههٔ ۱۹۲۰ در نظر بگیریم و، سپس، به عصر بعد ــ یعنی سالهای درماندگی ــ بپردازیم که از دههٔ ۱۹۳۰ آغاز می‌شود و در دههٔ ۱۹۶۰ به پایان می‌رسد. آنچه باید ویژگیهای آن را معین کنیم همین عصر اخیر است.

با آزاد شدن پاریس از یوغ اشغال نازی‌ها و پایان جنگ جهانی دوم، چنین می‌نمود که فرانسه بار دیگر مرکز فرهنگ اروپا شده است. تفوق پیشین به نظر می‌رسید دوباره به‌دست آمده باشد و حتی می‌شد گفت با خروج کامل آلمان از صحنه، تحکیم شده است. در اواخر دهۀ ۱۹۴۰، توجه و کنجکاوی همه معطوف به پاریس بود. دربارۀ هیچ نهضت فکری دیگری در جهان غرب به‌قدر فلسفۀ وجودی [یا اگزیستانسیالیسم] ژان پل سارتر بحث نمی‌شد. اگر کسی به‌طور سطحی نگاه می‌کرد، وضع کمابیش مانند روزهای بعد از جنگ جهانی اول به نظر می‌رسید، زیرا سیل زایران فرهنگی با همان اشتیاق گذشته دوباره به سوی فرانسه روان بود. اما این دفعه نیایش در آن زیارتگاه یک تفاوت بزرگ داشت: در دهۀ ۱۹۲۰، از عمر بدایع و چیزهای نوظهور در پاریس بیش از ده سال می‌گذشت و آنچه برای عامه به تماشا گذاشته می‌شد همان چیزهایی بود که پیشتر به محافل خواص اختصاص داشت؛ بعد از ۱۹۴۴، بیگانگان براستی راهی سفر به سرزمینی نامکشوف می‌شدند و می‌خواستند ببینند فرانسویان در سالهای انزوای اجباری به چه کار مشغول بوده‌اند.

آنچه انگلیسیان و امریکاییان می‌دیدند غالباً باعث حیرتشان می‌شد، چراکه هم نوظهور بود و هم، در عین حال، به‌طرزی عجیب آشنا؛ هم نو بود و هم بسیار کهنه. در ادبیات و فلسفه، امتزاج نظامهای قبلاً معاند و متضاد، و کاربرد الفاظ و تعبیرات عمداً مستهجن و زمخت احیاناً سبب آزردگی یا تفریح می‌شد؛ ولی عناصر دخیل در این امتزاج تازگی نداشت. نه مارکسیسم تازه بود و نه پدیدارشناسی[4]؛ آنچه اسباب شگفتی می‌شد، تزویج این دو با یکدیگر بود. اندیشه‌های کسانی مانند سارتر و مرلو ـ پونتی آنچنان که اول به نظر می‌رسید عجیب نبود، زیرا ریشه‌های این افکار، خواه متعلق به دکارت و خواه مربوط به هگل، از مدتها پیش از آنکه اشغال خاک فرانسه در ۱۹۴۰ فرانسویان را از گردش فکری خارج کند، مال مشاع عموم تحصیلکردگان اروپا به‌شمار می‌رفت.

هر بار که ناظر خارجی با دید محدود و محلی فرانسویان در امور فرهنگی روبه‌رو می‌شد، شگفتزده از خود می‌پرسید که آیا انزوای تحمیلی فرانسویان واقعاً تنها چهار سال طول کشیده است؟ با خود می‌گفت که شاید جدایی فرانسه از جریان وسیعتر مبادلات فکری از مدتها پیشتر، از اوایل دهۀ ۱۹۳۰ آغاز شده باشد. از آن زمان، حصر توجه فرانسویان به ارزشهای بومی خودشان کم کم حالتی خشن و دفاعی به‌خود گرفته بود. در امور نظامی، این

---

4) phenomenology

حالت به عقدهٔ «خط ماژینو[5]» معروف شد. در عالم اندیشه، چنین برچسب مشخصی وجود نداشت، ولی موضوع خودبه‌خود آشکار بود: هرچه فرانسویان بیشتر در تسلیحات عقب می‌افتادند و در اقتصاد بیچاره‌تر می‌شدند و در ایده‌ئولوژی زیادتر گریبان به دست تفرقه می‌سپردند و در دیپلماسی هدف تاخت‌وتازهای شدیدتر قرار می‌گرفتند، طبعاً، در ادعای برتری فرهنگی سماجت افزونتر به‌خرج می‌دادند. و نباید از یاد برد که آنچه ایشان را قادر به استقامت و تحمل عذاب طولانی اشغال نظامی خاک میهنشان کرد، همین نیروی ناملموس غرور فرهنگی بود. کسانی که فرانسویان را در بامداد زرین پیروزی دیده‌اند شاید به‌یاد داشته باشند که چگونه ایشان اغلب اوقات در برابر انگلیسی‌ها و امریکایی‌هایی که کشورشان را نجات داده بودند، حالت بزرگتر نسبت به کوچکتر به‌خود می‌گرفتند. این اعتمادبه‌نفس تزلزل‌ناپذیر، در بزرگترین اثر کلاسیک ادبی محصول جنگ جهانی دوم، یعنی خاطرات ژنرال دوگل، به کمال رسیده است.

از ۱۹۳۳ به‌بعد، به‌مرور زمان، فرانسویان تنهاتر شدند. از میان کشورهای بزرگ اروپایی [به استثنای انگلستان]، فرانسه تنها سرزمینی بود که نگذاشت فاشیستها در آن به‌قدرت برسند و بهای این ایستادگی را با دور افتادن روزافزون روشنفکرانش از عرصهٔ وسیعتر تبادل افکار پرداخت. هنگامی که نیمهٔ قرن فرا رسید، معلوم شد شوربختی پیشین ایتالیا و آلمان و اتریش جنبهٔ مثبتی نیز داشته که کسی پیش‌بینی نمی‌کرده است. البته باطل است که بگوییم مهاجرت یا مرگ آن همه نویسندهٔ ایتالیایی یا آلمانی در دوران حکومت جابرانهٔ فاشیستها سود فرهنگی در بر داشت. بعکس، این تعقیب و آزار چنان حیات فرهنگی آن کشورها را فقیر کرد که لااقل در مورد آلمان لطمه‌ای تقریباً جبران‌ناپذیر به آن سرزمین زد. اما اینچنین جابه‌جایی روشنفکری عظیمی ممکن نبود دارای پاره‌ای منافع جنبی نیز نباشد. در مورد کسانی که در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ مهاجرت کردند، نفع عمده‌ای که حاصل شد فروشکستن مرزهای فرهنگی میان ملتها و برافتادن دیدهای محلی و محدود بود. خیلی از نویسندگان آلمانی و اتریشی (و تا حدودی، ایتالیایی) ده سال و بلکه بیشتر در بریتانیا یا ایالات متحد امریکا زندگی کردند و این خود فایده و ارزشی بی‌حساب برای هر دو طرف

---

۵) Maginot Line، استحکامات عظیم و بی‌سابقه‌ای که فرانسویان به طول ۳۱۴ کیلومتر و عرض ۷ تا ۱۰ کیلومتر و عمق ۵۰ تا ۶۰ متر در دل زمین و با برجهای استوار در امتداد مرز کشورشان با آلمان، از سویس تا بلژیک، در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۴ به هزینهٔ سرسام‌آور احداث کردند. مقامات فرانسوی گمان داشتند که هیچ نیرویی را یارای شکستن این استحکامات نیست، ولی همین که جنگ جهانی دوم آغاز شد، ارتش آلمان بآسانی آن را دور زد و وارد فرانسه شد و بطلان تز دفاع ثابت را نشان داد و این کار داغی بر دل بسیاری از فرانسویان گذاشت. ـ م.

دربرداشت. دو عالَم سخن آنگلوساکسون و اروپای مرکزی نخستین بار بود که با یکدیگر تماس نزدیک پیدا می‌کردند، و این پیوند هر دو را غنی‌تر از پیش ساخت. امروز که به گذشته می‌نگریم، شاید حتی بتوان گفت که این همزیستی مهمترین رویداد فکری آن عصر بوده است.

فرانسویان دلیلی نداشت که پیش از ۱۹۴۰ مهاجرت کنند و بعد، دیگر دیر شده بود. از این گذشته، اصولاً تعصب عمیقی برضد فکر جلای وطن کردن در فرانسه وجود داشت که ریشهٔ آن به دههٔ ۱۷۹۰ می‌رسید. حاصل کلام اینکه، فرانسویان جایی نرفتند و در وطن ماندند. تنها عده‌ای انگشت‌شمار از نویسندگان طراز اول مانند ژاک ماریتن و آنتوان دوسنت-اگزوپری، مدتی نسبتاً طولانی در امریکا به سر بردند. بنابراین، فرانسویان در دادوستد فکری بزرگی که در بریتانیا و امریکا جریان پیدا کرد مشارکت نجستند، و سنتها و سوابق خودشان (که گمان می‌کردند دارای جنبهٔ محوری است) ناگهان از هر گونه ارتباط با جهان بیرون محروم شد.

پس، باز می‌رسیم به همان موضوع محبوس شدن و خروج از بن بست. اکنون می‌پردازیم به تعیین حد و رسم این جریان درونگرایی در حوزهٔ خاص اندیشهٔ اجتماعی.

امریکاییان و مهاجران اروپای مرکزی، زیگموند فروید و ماکس وبر را بزرگترین شخصیتها در اندیشهٔ اجتماعی می‌دانستند. هیچ یک از این دو آن‌طور که پیش از ۱۹۳۳ در آلمان و بعد در امریکا از عزت و احترام بهره می‌برد، در فرانسه طرف توجه نبود. نه اینکه فرانسویان از تعالیم فروید و وبر بی‌خبر بودند؛ استفاده‌ای که از نظریات فروید می‌کردند عمدتاً به ادبیات یا گفت‌وگوهای نیمه روشنفکرانه محدود می‌شد (و روانکاوی به عنوان روشی بالینی بمراتب در فرانسه کمتر از اروپای مرکزی و امریکا مورد عمل بود)، و بندرت پیش می‌آمد که یکی از دانشمندان فرانسوی مانند رمون آرون جوان ملاکهای ماکس وبر را برای تعیین روش علوم اجتماعی کاملاً هضم و جذب کرده باشد.

دلایل ایستادگی فرانسویان در برابر فروید چندان پوشیده نیست. روانکاوی همیشه در میان پروتستانها و یهودیان بیش از محیطهایی که غلبه در آنها با کاتولیکها بوده، رونق گرفته است. از این جهت، ایتالیا در سالهای بین دو جنگ حتی بیش از فرانسه مقاومت نشان می‌داد. اما بی‌رغبتی به فرویدیسم و بیم از ظهور رشته‌ای که مؤسس آن مدعی بود درون‌نگری را به مرتبهٔ یکی از علوم رسانده است، در فرانسه دلیل ویژه‌ای داشت. فرانسه وطن خودنگری و معاینهٔ نفس بود. از سیصدوپنجاه سال پیش، از مونتنی به‌بعد، سلسله‌ای از حکمای اخلاقی و

نصیحتگران فرانسوی انگیزه‌های آدمی را مورد کندوکاوهای دقیق و عاری از خوشباوری قرار داده بودند. بیگانه‌ای که به این قُرق ملی پای می‌گذاشت، توقع اعزاز و اکرام از کسی نمی‌بایست داشته باشد. حتی شخص فروید نخستین بارقه‌های حقیقت را در بیمارستان مردی فرانسوی به نام شارکو به‌چشم دل دیده بود. مردمی که کسی همچون استاندال از میانشان برخاسته بود، آیا چیزی در خصوص طفره‌ها و دروغها و نیرنگهای قلب آدمی بود که یاد نگرفته باشند؟ گستاخی بود که پزشک وینی ساده‌ای ادعا کند که آنچه را بزرگان ادب فرانسه نخواسته بودند از حد کلمات قصار و نکته‌سنجیهای ظریف فراتر ببرند، او می‌تواند در قالب دستگاهی علمی بگنجاند.

مطالعات رضایتبخش و عالمانهٔ فرانسویان دربارهٔ فرویدیسم در سالهای بین دو جنگ به آسانی در فرانسه در دسترس همگان بود، حتی مدتها پیش، در ۱۹۲۳، رمون دو سوسور شرحی راجع به روش روانکاوی نگاشته بود که مورد پسند همکاران نزدیک فروید قرارگرفته بود (و همزمان، سبب گرفتاری با پلیس فرانسه شده بود). منتها در آن کشور، حتی درک عالمانهٔ روانکاوی فوراً قلب ماهیت پیدا می‌کرد و به چیز دیگری مبدل می‌شد. فرانسویان به ترتیب منظمی که فروید به موضوع داده بود اعتماد نداشتند و می‌خواستند روانشناسی شاعرانه‌تر باشد و همواره، برخلاف نظر او، می‌کوشیدند عامل اختیار و اراده را قاچاقی وارد قضیه کنند. از اینجاست که می‌بینیم از اواخر دههٔ ۱۹۳۰ به بعد، گاستون باشلار که در آن زمان معتبرترین فیلسوف علم بود، اصطلاح «روانکاوی» را به‌معنایی جدید، شامل تأملاتی دربارهٔ بعضی عناصر طبیعی مانند آتش و آب، به‌کار می‌برد و به پیروان نظریهٔ کلاسیک روانکاوی خرده می‌گیرد که چرا نمادهای دائماً در تغییر را به مفاهیم دقیق مبدل می‌کنند. باشلار راه درمان روانی را تماس مستقیم با طبیعت و «چیزها» و بازیابی تعادل عاطفی از طریق کارکردن در جهان ماده می‌دانست[6].

از اینها همه گذشته، فرانسویان مدعی بودند که همعصر با فروید، مردی از میان خودشان برخاسته که از پیش از ۱۹۱۴ بمراتب از او نامدارتر بوده است و بسیاری از نظریات فروید را به زبانی زیباتر و خوشگوارتر بیان کرده است. مقصودشان از این مرد، هانری برگسون بود. اما

---

۶) نگاه کنید به:

Francois Dagognet, *Goston Bachelard: sa vie, son oeuvre* (Paris, 1965).

و از میان کتابهای خود باشلار، نک:

G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu* (Paris, 1949).

[کتاب اخیر به فارسی ترجمه شده است. - م.]

برگسون به عنوان یکی از کاشفان ضمیر ناخودآگاه، به هیچ روی همپایهٔ فروید نبود و دانایان راز در روانکاوی، او را حتی یکی از پیشگامان در این رشته به‌حساب نمی‌آوردند. فقط قبول داشتند که برگسون مطالعهٔ رفتار انسانی را از یوغ توضیحات عقلی و استدلالی پیش‌پرداخته رهانیده و، از این جهت، کاری همانند کار فروید کرده است.

بنابراین، فرانسویان در چاردیوار خانهٔ خودشان به قسمی جهان‌بینی (Weltanschauung) مجهز بودند که تقلیدی فریبنده و گمراه‌کننده از فرویدیسم بود و حتی از این حیث نیز کاملاً رضایتبخش نبود. آخرین اثر عمدهٔ برگسون در ۱۹۳۲ انتشار یافت؛ ولی به سبب سکوت دراز نویسنده در ده سال گذشته و تأخیر در چاپ کتاب، از تأثیر آن کاسته شده بود. کتاب دو سرچشمهٔ اخلاق و دین[7] در بیرون فرانسه چندان واکنشی ایجاد نکرد، زیرا برگسون دیگر باب‌پسند نبود. در خود فرانسه نیز اقبال محتاطانه‌ای که به آن شد آشکار کرد که «انقلاب برگسون» در فلسفه و اندیشهٔ اجتماعی مدتهاست از تأثیر افتاده است.

در دههٔ ۱۹۳۰، برگسون هنوز به‌عنوان صدرالحکمای فرانسه مورد اعزاز و اکرام بود، ولی بندرت در میان خواص روشنفکر آن کشور کسانی پیدا می‌شدند که مرید تمام عیار او باشند. گرایش، بیشتر به سوی گلچینی از فلسفهٔ برگسون بود و هر نویسنده‌ای جنبه‌های موافق با نیازها و خلق و مشرب خویش را از نظریات او بر می‌گزید. جالب اینکه به نظر می‌رسید خود فلسفهٔ برگسون این گونه گلچینی و التقاط را می‌طلبد. برگسون «یکی از فیلسوفانی است که همیشه فرزندانی خواهند داشت زیرا بذری ابدی در اذهان می‌افشانند، ولی تقریباً هرگز شاگردی ندارند زیرا نظام نظریاتشان قابل انتقال نیست[8].» وضع در جهان ادب از این قرار بود. برنامهٔ رسمی درسی در دبیرستانها و دانشگاهها عمدتاً به قالب مألوف نوکانتیسم برگشته بود.

شکست انقلاب برگسون موضوعی گیج کننده است: یافتن دلایل کامل آن نیازمند کندوکاو در احوال افراد بیشمار است. کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که کشتار وحشتناک جنگ از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸، گلهای سرسبد فلسفهٔ «نشاط حیاتی» (élan vital) را پرپر کرد. دهها هزار جوان فرانسوی سرمست از نثر شورانگیز برگسون در سالهای بلافاصله پیش از جنگ، با گامهای استوار و به این امید که جوش و حرارت روحی حافظشان خواهد بود، رهسپار نبرد شدند. اما واقعیت هول انگیز آنچه روی داد هیچ شباهتی به آنچه می‌پنداشتند پیدا نکرد. بدیهی است برگسون نخواسته بود که کسی مفهوم «نشاط حیاتی» را به معنایی

7) Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion [Les deux sources de la morale et de la religion]*.

8) Henry Bars, *Maritain en notre temps* (Paris, 1959), p. 197.

منحصراً ـ یا حتی عمدتاً ـ نظامی تعبیر کند. اما اکثر پیروان جوانش چنین تعبیری از آن داشتند. بنابراین، از این نظر، آرمان فلسفهٔ برگسون نیز به شمار قربانیان جنگ پیوست.

از سوی دیگر، کسانی که عمیقترین و مساعدترین درک را از آرمان برگسونیسم پیدا کردند، تقریباً بدون استثنا، کاتولیکهایی عامل به آن مذهب یا نوکیشان کاتولیک بودند. چنین کسان، بقایای پیام برگسون و همچنین زیرلایهٔ نهفتهٔ آن را، که از پاسکال سرچشمه می‌گرفت و برگسونیسم برجسته‌ترین مظهر نوین آن بود، به مجرای احیای اندیشهٔ کاتولیکی انداختند. تجدید حیات تفکر کاتولیکی وجه امتیاز سالهای بین دو جنگ بود. در ۱۹۱۳، ژاک‌ماریتن که هنوز ایام جوانی را می‌گذرانید، نقدی بر فلسفهٔ برگسون انتشار داد و، از آن پس، شروع به گرویدن به توماس آکویناس قدیس کرد. گروش به تومیسم[۹]، بیست سال بعد در محافل کاتولیک به اوج رسید. دقت و موشکافی اهل مشرب نو مدرسی در این مدت بتدریج از اعتبار فلسفهٔ ضد تعقلی برگسون کاست. از طرف دیگر، به تعبیری ممکن بود گفت که یکی از جنبه‌های برگسونیسم از مکتب امریکایی اصالت عمل[۱۰] مایه می‌گیرد و، از این حیث، دارای قدر مشترکی با مشرب دسته‌ای دیگر از کاتولیکهاست. این گروه از معلم کاتولیک جوانی به نام گابریل‌مارسل پیروی می‌کردند.

با اینهمه، همان مقدار از شیوهٔ تفکر برگسون که در میان جامعه‌پژوهان جوان فرانسوی، بویژه نزد مورخان، محفوظ مانده بود کفایت می‌کرد که ایشان را آرزومند استغراق در سیلان واقعیت و هستی کند. حتی پس از متروک شدن هرچیز دیگری در برگسونیسم، این آرزوی غوطه‌وری در تجربهٔ اجتماعی و تاریخی به عنوان محور میراث برگسون همچنان بر جای ماند و چون مستلزم رد هرگونه درک کلی و انتزاعی عالم اجتماعی بود، از جهت مفاهیم عام اندیشهٔ اجتماعی با روش مبتنی بر نمونه‌های مثالی[۱۱] ماکس‌وبر منافات داشت.

این یکی از دلایلی بود که وبر آن گونه که پیشتر در آلمان و بعدها در امریکا به‌عنوان هادی و راهنما در روش شناسی مورد اقبال قرار گرفت، در فرانسه از حسن قبول برخوردار نشد. دلیل مهمتر آنکه، در این زمینه نیز فرانسویان از وجود استادی متعلق بـه خودشـان بهره‌مند بودند که یکی از معاصران برگسون بود ولی نفوذ و تأثیرش بمراتب از او پایدارتر ماند.

---

۹) غرض مکتب فلسفی و کلامی توماس آکویناس قدیس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) متکلم بزرگ عیسوی است. - م.

10) American pragmatism

۱۱) ideal types، برای آگاهی از تفصیل این روش و اطلاع بیشتر از نظریات وبر، نك: هـ. استیوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۹، فصل هشتم. - م.

امیل دورکم در ۱۹۱۷ چشم از جهان فرو بسته بود و بسیاری از تواناترین پیروان جوانش در جنگ جهانی اول جان باخته بودند. اما حتی وارثان فکری او و محققانی که در افکارش پژوهش می‌کردند هنوز در دههٔ ۱۹۳۰ از ارج و اعتبار بسیار برخوردار بودند. در سالهای بین دو جنگ، قواعد موضوعهٔ دورکم همچنان بر مطالعات منظم اجتماعی، بویژه بر دو رشتهٔ به‌هم پیوستهٔ جامعه شناسی و مردم شناسی، در فرانسه حاکم بود. اصولی که دورکم در روش‌شناسی وضع کردگاهی با یکدیگر منافات دارند و کلود لوی-استروس شکایت کرده است که «میان دو قطب در نوسانند: یک طرف اعتقاد خشک به تجربه، و طرف دیگر اصل قرار دادن پرحرارت اولیات مستقل از تجربه[12].» چند تن دیگر نیز یادآور شده‌اند که این اصول حتی در زمان حیات دورکم از منشأ پوزیتیویستی سادهٔ خود بسیار دور افتادند. دلیل این امر یکی احتمالاً دامنهٔ گستردهٔ موضوعات مورد توجه دورکم بود، و دیگر اینکه او تقریباً از هیچ آغاز کرده بود و تا پیش از مرگ هرگز فرصت نیافت که حد و رسم مرحلهٔ نهایی ــ و ایده‌آلیستی‌تر ــ افکارش را درست معلوم کند. ولی جنبهٔ براستی دردسر آفرین کار دورکم - و جنبه‌ای که وارثانش را واقعاً به زحمت انداخت - اصولی بود که او از لحاظ فلسفی مسلم می‌گرفت و نظری که از دیدگاه اخلاقی نسبت به جامعهٔ بشری داشت. این اصول و نظریات را دورکم از دو مکتب کاملاً متمایز مربوط به قرن نوزدهم اخذ کرده بود.

پیشوای او در فلسفه، کانت، و پیشاهنگش در جامعه شناسی منظم، اگوست کنت بود. ترکیب این دو در ذهن دورکم، خود حکایت از مشکلی فکری می‌کرد: یعنی، از یک سو، آرزوی یافتن طرح انتزاعی منظمی از تصورات که با کارهای تجربی دورکم تناقض پیدا می‌کرد زیرا که او همت خویش را صرف همین گونه کارها کرده بود و از مریدانش نیز می‌خواست که چنین کنند؛ و از سوی دیگر، جستجوی مدام برای یافتن قاعده‌ای اخلاقی در مطالعات اجتماعی. از نظر مورخی که در تاریخ سیر اندیشه‌ها پژوهش می‌کند، کانت و اگوست کنت شاید فاقد وجه مشترک به‌نظر برسند. اما نباید از یاد برد که هر دو هدفی اخلاقی داشتند. کانت هیچ ابایی نداشت که معلم اخلاق محسوب شود، و کنت معتقد بود که اخلاقیات باید به مرتبهٔ علم برسد. هیچ یک [اگر بود] سر در نمی‌آورد که چگونه علم جامعه ممکن است رهایی از هر گونه التزام به بعضی ارزشهای مشخص را مطمح نظر قرار دهد. اما آنچه ماکس وبر مطرح کرده بود و مریدان آلمانی و امریکایی او سعی در پروراندنش داشتند، درست همین گونه جامعه

12) Claude Lévi - Strauss, "French Sociology," *Twentieth Century Sociology*, eds. Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore (NewYork, 1945), p. 528.

شناسی «فارغ از ارزشگذاری» بود. اگر از هر تفاوت دیگری در زمینهٔ روش فنی کار نیز چشم بپوشیم، در همین جا به اختلافی عمده بین متفکران اجتماعی فرانسوی و متفکران اروپای مرکزی و امریکایی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بر می‌خوریم.

دورکم نیز مانند کنت عقیده داشت که علوم «مثبت یا تحصلی» ممکن است خاستگاه قسمی فلسفهٔ اخلاق واقع شوند. خود او و پیروان مکتب فکری وی مظاهر زندهٔ چنین اعتقادی بودند و از ارزشهایی غیر دینی و «روشن‌اندیشانه» دفاع می‌کردند که ایمان متفکران سدهٔ هجدهم را به‌صورت امروزی انعکاس می‌داد. دورکم و افرادی مانند او سخت به جمهوری سوم فرانسه وفادار بودند و آن را تجسم تصورات انتزاعی بزرگی همچون آزادی و دموکراسی و مدارا و رفتار انسانی می‌دانستند.

بنابراین، اهل مکتب دورکم نوعی همنهشتی اطمینان‌بخش میان ارزشهای مورد قبول کشور و اخلاقیات خصوصی می‌دیدند. به خود اجازه می‌دادند دولتی را که در نظام آموزشی آن خدمت می‌کردند مورد تأئید اخلاقی قرار دهند. این همدوشی با ارزشهای جمهوری سوم پیش از جنگ جهانی اول و در دورهٔ اعتمادبه‌نفس روز افزون ملی، مشکل خاصی ایجاد نمی‌کرد، هر چند منتقدانی مانند سورل و پگی را چنان به‌خشم می‌آورد که از فرط غیظ نمی‌دانستند چه کنند. اما بعد از جنگ، فضایل و محسنات جمهوری سوم دیگر چندان بدیهی نمی‌نمود، زیرا گلهای فضیلت در اینجا نیز پرپر شده بودند. سرانجام کار به جایی رسید که در دهۀ ۱۹۳۰، هنگامی که تقریباً هر نویسندهٔ صاحب بصیرتی، اعم از چپگرا و راستگرا، عیبی اساسی در جمهوری سوم می‌دید، ناگزیر پیروان مکتبی نیز که آنچنان با آن جمهوری پیوستگی نزدیک پیدا کرده بودند، با خطر روبه رو شدند. حداقل اینکه نظام ارزشی دورکم و وارثان او اخلاقاً سطحی به‌نظر می‌رسید و گاهی حتی چنین می‌نمود که با «اخلاق بوژوایی» افراد عادی بی‌فرهنگ تفاوت بارزی ندارد. خشم و «غثیان» فیلسوف جوانی همچون ژان پل سارتر از مشاهدهٔ هیأت حاکمهٔ روشنفکری فرانسه پیش از آغاز جنگ جهانی دوم قابل درک نیست مگر کسی توجه کند که استادان محترم دانشگاه پاریس در سوربن تا چه حد بی‌شعور و نادان و از خود راضی به نظر دیگران می‌آمدند.

پس باز می‌بینیم که آنچه مورد تأکید قرار می‌گیرد محبوس‌بودن و نیاز به بیرون‌زدن است. اندیشهٔ اجتماعی در فرانسه بزرگانی داشت که از آن مرز و بوم برخاسته بودند؛ اما این بزرگان همان کسانی نبودند که نزد خارجیان از بالاترین ارج و منزلت بهره می‌بردند. هرچه زمان جلوتر می‌رفت، تعالیم آن بزرگواران به چشم متفکران جوان فرانسوی بی‌ربط‌تر جلوه می‌کرد.

خروج از بن بست مدتها به درازا کشید و با آنچه نویسندگان همعصر در جاهای دیگر می‌کردند وجه اشتراکی نداشت. راههایی که اغلب انتخاب می‌شد یکی تومیسم جدید بود، دیگری نومارکسیسم و سومی اگزیستانسیالیسم. اما هیچ‌یک از این راهها خرسندی بخش از آب در نیامد، زیرا هر کدام باز چهره‌ای اختصاصاً فرانسوی به‌خود گرفت و بآسانی قابل انتقال به بیرون از مرزهای فرهنگ فرانسه نبود و در خارج از آن کشور درست فهم نمی‌شد، تا عاقبت در دهۀ ۱۹۵۰، معلوم شد که اندیشه‌هایی که در اصل برای خروج از بن‌بست ابداع شده‌اند خود به بن‌بست رسیده‌اند.

غالباً رسم بر این بوده که، در تاریخ معاصر فرانسه، دهۀ ۱۹۳۰ را دورۀ ادبار و فلاکتی بی‌مانند جلوه دهند. معمولاً توجه بیشتر به شکستهای دیپلماتیک آن کشور در خارج و فرقه‌گراییهای خالی از احساس مسؤولیت در داخل و مجموعۀ ویژگیهای انزجارآوری که به‌طور مبهم تحت عنوان کلی «تباهی اخلاقی» از آنها یاد می‌شود، معطوف بوده است. شک نیست که بسیاری از امور در آن دهه فوق العاده پریشان‌کننده بود و زمینۀ سقوط کشور در ۱۹۴۰ از مدتها پیش فراهم آمده بود. نزاعهای معمول مکتبهای مختلف ایده‌ئولوژیک در آن دوره به اوج بی‌سابقه‌ای از فریاد و جنجال رسید و طوایف روشنفکران رقیب هر دم در صدد دریدن یکدیگر بودند. این پیکار سبعانه و تقریباً انتحاری بین پیشوایان فرهنگی فرانسه بارها به‌طور زنده و با بصیرت کامل ثبت و ضبط شده است[۱۳]. اما داستان گرچه داستانی شگفت‌انگیز و مجذوب کننده است، سراسر نامۀ اعمال روشنفکران فرانسوی را در آن سالهای نومیدی و درماندگی روز افزون در بر نمی‌گیرد. به همین وجه، جنبۀ ایده‌ئولوژیک دهۀ بعد ـ یعنی جدایی هواداران نهضت مقاومت از پیروان حکومت ویشی و به درجۀ خدایی رساندن مقاومتگران در پایان جنگ [دوم] ـ نیز شامل همۀ تعبیرات ممکن از آن عصر نیست. حصر

۱۳) به عنوان نمونه، نك:

Jacques Chastenet, *Histoire de la Troisième République*, VI: *Déclin de la Troisième* (Paris, 1962);
David Caute, *Communism and the French Intellectuals 1914-1960* (NewYork, 1964);
Raoul Girardet, "Notes sur l'esprit d'un fascisme français 1934-1939," *Revue française de science politique*, V (July - September 1955), 529 - 546;
Stanley Hoffmann, "Aspects du régime de Vichy," Ibid., VI (January - March 1956), 44 - 69; "Paradoxes of the French Political Community," *In Search of France* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 21 - 60;
Eugen Weber, *Action Française : Royalism and Reaction in Twentieth - Century France* (Stanford, Calif., 1962).

توجه ایدهئولوژیک به دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ سبب شده است که روشنفکران فرانسوی در دههٔ اول بدتر از آنچه بودهاند بهنظر برسند، و در دههٔ دوم قیافهای بهتر از چهرهٔ واقعی خویش پیدا کنند.

اما نظرگاه متفاوتی پدید میآید اگر بکوشیم آنچه را فرانسویان در نسل بعد از ۱۹۳۰ در سطحی بالاتر از سطح زدوخورد بین مکتبهای مختلف ایدهئولوژیک نوشتند، تعیین و تحلیل کنیم. ارمغان ماندنی اندیشهٔ اجتماعی فرانسه در آن دهههایی که چیزی نمانده بود صدای پژوهندگان بیطرف و بیغرض در غوغای دشنام و لجنپراکنی بکلی محو و خاموش شود، دقیقاً همین نوشتهها بود. کسانی که میکوشیدند سطح مناظره و مباحثه را بالاتر ببرند، در اوضاع و احوالی فوقالعاده دشوار چنین میکردند، و حاصل کارهایشان درست به دلیل موانعی که بر سر راه بود، از ارزش بیشتر برخوردار است.

این گونه موانع منحصر به خطرهای ناشی از فرقهگرایی نبود، بلکه از ذات سنت ادبی و شیوههای آموزشی فرانسه نشأت میگرفت. در اینجا نیز آنچه از جهت فهم دوران مورد نظر اهمیت اساسی دارد، توجه به تمایل کسانی است که لفظ را با واقعیت اشتباه میگرفتند. وقتی به این نکته توجه کردیم، پی میبریم که چرا امروز بیشتر سخنوریهای ایدهئولوژیک دههٔ ۱۹۳۰ چنین پوچ و میانتهی بهنظر میرسد. مشاهده میکنیم که این گونه لفاظیها، گذشته از غلنبهگوییها و تکلفهای ادبی، در فضایی خاص جدا از عالم واقعیت پرپر میزده است. در دهههای پیشین، فرانسویان میدانستند که چگونه باید حقیقت مطلب را از خلال دراز نفسیها و لفاظیهای سیاستمداران و تبلیغگران کشورشان بیرون بکشند. اما در سالهای بین دو جنگ، این استعداد را از دست دادند. بنابراین، متفکران اجتماعی راستگو و دقیق کمکم یکی پس از دیگری به این نتیجه رسیدند که بهگونهای زبان جدید نیازمندند که هم با واقعیت و آنچه هست مطابقت محکمتری داشته باشد و هم انتقال آن به زبان و بیان دیگران در خارج از فرانسه آسانتر صورت بپذیرد. وقتی به قضیه از این دیدگاه بنگریم، درمییابیم که پاک کردن زبان از ملقلقگوییها و جنجالهای ایدئولوژیک، صرفاً یکی از جنبههای کوشش عمومی بهمنظور آزاد شدن از چاردیوار نفسگیر الگوهای سنتی تفکر و بیان بوده است.

اگر از این زاویه نگاه کنیم، متوجه میشویم که فعالیت روشنفکرانی که حتی با صمیمیت و ثبات رأی به آرمان سیاسی خاصی متعهد بودند، باید در مرتبهٔ دوم اهمیت قرار گیرد. میبینیم که اعضای مجامع برونپارلمانی[14]، یا جبههٔ خلق[15]، در دههٔ ۱۹۳۰، و حتی نویسندگانی

---

14) extra - parliamentary Leagues

که در دههٔ بعد جز اینکه در نهضت مقاومت شخصیتهایی برجسته شوند چیزی نشدند، باید به عقب صحنه بروند. البته این عقب صحنه یا پس‌زمینه به‌هیچ روی نباید با اصل داستان بی‌ارتباط تلقی شود. فقط نویسندگان بیحال ــ و، بنابراین، ملال‌آور و غیرقابل اعتنا ــ ممکن بود یکسره از تأثیر برخورد نظریات متعارض در پیرامون خویش به دور بمانند. هر روشنفکر حسابی و صاحب منزلتی ناگزیر تعهد اخلاقی معینی داشت که هرچه بیشتر از خارج آماج حمله قرار می‌گرفت، بناچار بلیغتر آن را بیان می‌کرد. پژوهش بیطرفانهٔ اجتماعی می‌بایست در فضایی سرشار از شور و غلیان ایده‌ئولوژیک صورت بگیرد و، به‌همین‌جهت، احساس مسؤولیت پژوهنده از خلال آن بهتر پدیدار می‌شد. حیات فکری فرانسه می‌بایست در مشقت انزوا ادامه پیداکند و همین امر سراسر آن را از حدت و حرارتی خاص سرشار می‌کرد. مصداق این معنا نویسندهٔ کاتولیک‌مذهبی مانند ژرژ برنانوس بود که از زبان همکیشان خود سخن می‌گفت، یا اندیشه‌هایی که از تجربهٔ حاصل در نهضت مقاومت سرچشمه می‌گرفت.

در چنین چشم‌اندازی، سالهای بین ۱۹۳۰ تا اوایل دههٔ ۱۹۶۰ دوره‌ای می‌نماید که در آن، هیجانهای شدید برخاسته از درماندگی و ناگزیریِ منتهی به برادرکشی، در چند مورد استثنایی در خدمت خلق بعضی آثار جدی قرار می‌گیرد که شمول و گستردگی عام دارند. قوس این گونه نوشته‌ها از تاریخنگاری اجتماعی نوین مارک بلوک[۱۶] و لوسین فور آغاز می‌شود و همه جا می‌رود تا به محصول خلاقیت رمان نویسانی بسیار متفاوت مانند مارتن دو گار و مالرو برسد و، سرانجام، در پایان دوره، برخی تحقیقات «آبرومندانه» را به‌صورت نظریه‌پردازیهای تیاردوشاردن در جهانشناسی در بر بگیرد. چنین نمونه‌ها نشان می‌دهد که اندیشهٔ فرانسوی در آن عصر چه دامنه و جسارتی شگفت‌انگیز و، در عین حال، چقدر حالت گمانه‌زنی و پراکندگی داشته است. ادبیات و اندیشهٔ اجتماعی بعضی از دوره‌ها نشان از به‌خودایستادگی و استحکام آثار کلاسیک دارد. در فرانسه پیشتر غالباً وضع چنین بود. اما آثار مربوط به دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، برعکس، آکنده به تردید به نظر می‌رسد و، درست به همین دلیل، آسیب‌پذیر است و باز به همین جهت، شایستهٔ احترام. خروج از بن‌بست هرگز میسر نشد. راه فروبسته هنوز از دور کورسو می‌زد.

---

15) Popular Front

۱۶) این نام، بسته به ملیت صاحب نام، در آلمانی «بلوخ» و به فرانسه «بلوک» تلفظ می‌شود. چون در این مورد، صاحب نام فرانسوی است، اسم او را، مطابق تلفظ خود فرانسویان، «بلوک» ضبط می‌کنیم. - م.

مورخان و نظام اجتماعی

در ۱۹۲۹ ــ سال کناره‌گیری پوانکاره و سقوط بورس نیویورک و سالی که (چنانکه بعدها آشکار شد) سال آغاز گرفتاریهای مجدد فرانسه بود ــ دو مورخ فرانسوی میانسال و از لحاظ علمی تثبیت شده، مجله‌ای بنیاد کردند که در دهۀ بعد به صورت مهمترین جایگاه بحث برای دمیدن جانی تازه در کالبد مطالعات تاریخی در جهان غرب درآمد. تأسیس سالنمای تاریخ اقتصادی و اجتماعی[1] به دست لوسین فِوْرْ و مارک بلوک نشان می‌داد که نسل جدیدی از متفکران در زمینۀ تاریخ به پختگی رسیده‌اند و قواعد نوایده‌آلیستی کسانی مانند کروچه و ماینکه[2] از این پس در عرصۀ گذشته‌پژوهیهای خلاق، بی‌رقیب نخواهد بود. نخستین بار بود که از قرن هجدهم به بعد، فرانسه به یاری مکتب پژوهش اقتصادی و اجتماعی نوبنیادی در صف مقدم تحقیقات تاریخی قرار می‌گرفت.

بلوک و فور هنگامی به این اقدام آزمایشی مبادرت کردند که بسیاری از هموطنانشان یا در چنگال شکاکیت و نومیدی گرفتار بودند یا به آن سو پیش می‌رفتند. هر دو مردانی برخوردار از روح قوی و اعتمادبه‌نفس بودند و به رشتۀ علمی خویش اعتقاد داشتند. هر دو پسران استادان دانشگاه بودند و با پشتوانۀ اطمینان ناشی از الفت موروثی با خواص دانشگاهی فرانسه به رشتۀ خود روی آورده بودند. گرچه هر دو چهارسال در جنگ خدمت کرده بودند، کمتر از کسانی که حتی چند سالی از ایشان کوچکتر بودند لطمۀ عمیق دیده بودند. در آغاز جنگ، فور سی‌وشش سال داشت و بلوک بیست و هشت سال و، بنابراین، ارزشهایشان قبلاً شکل گرفته

---

۱) *Annales d'histoire économique et sociale* واژۀ annales (مشتق از کلمۀ لاتینی annus = سال) به معنای شرح وقایع سالانه (معمولاً بدون تفسیر و اظهار نظر) و، از این جهت، مترادف با وقایعنگاری است و سابقۀ طولانی آن به مورخان و وقایعنگاران رومی مانند تاکیتوس (تاسیت) می‌رسد. معادل عادی آن در فارسی «سالنما» یا «سالنامه» است، اما بعضی از مترجمان چون خواسته‌اند بر معنای اختصاصی آن در اندیشۀ تاریخی معاصر تکیه کنند، ترجیح داده‌اند آن را به صورت اصلی (آنال) به کار ببرند. ـ م.

۲) در فصل ششم آگاهی و جامعه بحثی مبسوط دربارۀ مکتب نوایده‌آلیسم در تاریخ و افکار کروچه و ماینکه آمده است. ـ م.

بود. جنگ ایشان را متوجه مراحل آغازین تکوین جامعه‌ای نو کرد و بدین وسیله خلاقیت تاریخی را در آنان برانگیخت، ولی نتوانست اعتقاداتشان را در اخلاق متزلزل کند. هر دو همچنان «روشن‌اندیش» و دموکرات و کاملاً غیرمذهبی ـ یا، به‌عبارت دیگر، «جمهوری سومی» به پسندیده‌ترین معنای آن کلمه ـ باقی ماندند. این استواری و اطمینان اخلاقی و وجدان آسوده، به کارهایشان نیز راه یافت و در کوه آثاری که به آن خوبی پدید آوردند، به راستی و درستی علمی خویش مطمئنشان کرد.

دلیل بحث دربارهٔ مورخان اجتماعی در آغاز این کتاب، همین قبیل امور است. بلوک و فور از همهٔ معاصرانشان به نسلهای گذشتهٔ فرانسه نزدیکتر بودند. در ژرفای وجودشان در دنیایی که هنوز از مصائب امروزی تکان نخورده بود، زندگی می‌کردند اما، درعین‌حال، میهنشان فرانسه را بی‌چون و چرا دوست داشتند و به شاگردانشان می‌آموختند که کلید معماهای تاریخ را، که پیشینیانشان به آن دست نیافته بودند، در خاک وطن و در میان یادگارهای ملموس گذشتهٔ فرانسه جستجو کنند. فور و بلوک هرگز ادعا نداشتند که پاسخ همهٔ پرسشها را می‌دانند. مکرر تأکید می‌کردند که مورخ بیش از آنکه مبلّغ توضیحات تاریخی باشد، «جویندهٔ» اسباب و علل است. اما در این پویش و جستجو لااقل مبدأ مطمئنی داشتند و، از این جهت، خوشبخت‌تر (یا محدودتر) ازکسانی بودند که در رشته‌های دیگر می‌بایست سالها و بلکه دهه‌ها به‌دنبال جای پای استوار بگردند. به همت آنان و همالانشان، تاریخ‌پژوهی، از هر زمان درگذشته، رشته‌ای قابل‌انعطاف‌تر و بیشتر پذیرای تعدد عقاید و آرا شد و خشکی و قطعیت پیشین را از دست داد. یکی از دلایل این تغییر این بود که ایشان، از سویی، در عالم قدیمی یقین زندگی می‌کردند و، از سوی دیگر، در جهان جدید سیلان و دگرگونی، و از عدم تداوم میان این دو حداکثر فایده را برای فهم تاریخ می‌بردند.

I - از میشله از راه دورکم به هانری بر

هنگامی که لوسین فور درگذشت، مهمترین جانشینش در محافل علمی و دانشگاهی [یعنی فرنان برودل] از او به عنوان «بزرگترین و شاید یگانه مورخ بزرگی از میشله به بعد که تاکنون به زبان فرانسه تاریخ نوشته است» یاد کرد[3]. چنین ستایشی ممکن است خارج از فرانسه شگفت بنماید. در آلمان و در دنیای آنگلوساکسون، تا همین اواخر، میشله مورخی بزرگ

3) Fernand Braudel, "Lucien Febvre et l'histoire," *Cahiers internationaux de sociologie, XXLL* (1957), 15.

به‌شمار نمی‌رفت و زیاد بی‌دقت و «ادبی» و، از نظر سبک و روح نگارش، بیش از حد رمانتیک به نظر می‌رسید. نخستین کسی که آبروی گذشته را به میشله بازگردانید ادمند ویلسن [منتقد و محقق امریکایی] بود که گفت او وارث حقیقی ویکو و بنیانگذار مکتب تاریخنگاری خادم هدفهای انقلابی بوده است. ولی حتی ویلسن نیز همچنان او را عمدتاً «ادیب» به شمار می‌آورد و مردی می‌دانست که، مانند رمان‌نویسان، به مسائل اجتماعی علاقه‌مند است و نسبت به خوی و منش افراد بینش خاص دارد و، همچون شاعران، پر شور و تخیل است[۴].

از نظر فرانسویان ــ بویژه مورخان حرفه‌ای فرانسوی ــ جدل برای زنده کردن میشله و نجات او از فراموشی، کاری معنادارتر بود. سرمشق معرفی کردن نویسنده‌ای که مشهورترین صفحه‌های آثار او مانند سرودی در ستایش نیروی عظیم و بی‌نام مردم فرانسه بود، معنایی جز حملهٔ مستقیم به کیش ژرمنی روش‌پرستی نداشت. لوسین فور، هنگامی که میشله را استاد خود می‌خواند، خوب می‌دانست که چه می‌کند. با همان نشاط و طنز همیشگی از خوانندگانش سؤال می‌کرد: «آیا میشله را می‌شناسید؟» و سپس از قول آنان پاسخ می‌داد: «آری، خوب او را می‌شناسیم!»

> بین خودمان بماند، در تاریخ آن‌طورها هم زبردست نبود. منابعی را که داشت تا ته نمی‌کاوید. این مطلب را محققانی بمراتب بهتر از او... ثابت کرده‌اند. فهرست منابع و مآخذش ارزش بحث ندارد... حتی یادداشتهایش را در برگه‌دان مرتب نگه نمی‌داشت. تاریخی که نوشته پر از اشتباه است... و قابل اعتماد نیست. از این گذشته، خرف و عقب‌افتاده بود، نوع دوست بود، میهن‌پرست حرفه‌ای بود، لیبرال بود[۵].

چنین انتقادها برای کسی مانند فور تازگی نداشت، زیرا دو نسل می‌گذشت که ورد زبان دانشمندان تاریخ در فرانسه بود. فور ضعفهای میشله را می‌دانست اما، به گفتهٔ یکی از همکاران مسنترش، می‌خواست «میشله‌ای بشود مجهزتر و بهره‌مندتر از روح نقادی... مانند او برخوردار از قدرت درک شهودی، ولی بدون اینکه یکسره عنان به دست نبوغ خلاق خویش بسپارد[۶].»

---

4) Edmund Wilson, *To the Finland Station* (Garden City, N.Y., 1940), p.13.

۵) نک: «مقدمه» منتخباتی با نام و نشان زیر:

Michelet (Les classiques de la liberté)(Geneva and Paris, 1946), p. 11.

۶) دیباچهٔ هانری بر به کتاب زیر از لوسین فور:

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais* (Paris, 1942), p. VIII.

و اما هنگامی که بحث به مدرک‌پرستی می‌رسید و حصر توجه به مدارک و اسناد و، همزمان، تأکید بر تاریخ سیاسی محض، فور و همکارانش میشله را مورخی می‌دیدند که کوشیده بود گذشته را با تمام پیچیدگیهای رنگارنگش «زنده کند». میشله تمدنی مانند تمدن فرانسه را محصول تلاشها و تکاپوی عامیانهٔ همهٔ مردم آن مرز و بوم می‌دانست نه صرفاً حاصل کار شاهان و دولتمردان. تمام زمینه‌های اندیشه و عمل را پیوسته‌به‌یکدیگر تلقی می‌کرد و همه گونه شواهد تاریخی را شایستهٔ کاوش می‌دانست و عقیده داشت که وظیفهٔ مورخ فهم و تشریح «جوّ مشترکی» است که در بن آنها نهفته است[۷]. بیشتر این پندها از زمان مرگ میشله فراموش شده بود. در واپسین ربع سدهٔ نوزدهم، تحقیق تخصصی در تاریخ بر پایهٔ الگوی ژرمنی رواج پیدا کرده بود؛ تاریخ‌پژوهی بهترین نمونهٔ ارج و اعتبار روشهای آلمانی پژوهش علمی در دورهٔ بعد از شکست فرانسه در جنگ ۱۸۷۰ بود.

با اینهمه، یکی از دستورهای میشله همچنان به‌صورت اعتقادی اساسی در آموزش‌وپرورش فرانسه به‌جای خود باقی بود. در دیباچهٔ تاریخ فرانسه[۸]، میشله هشدار داده بود که معلومات جغرافیایی برای پژوهش تاریخی از واجبات است، و نوشته بود: «اگر اساس جغرافیایی نباشد، مانند نقاشیهای چینی که زمین در آنها وجود ندارد، به نظر خواهد رسید مردم که سازندگان تاریخند روی هوا گام بر می‌دارند. اما زمین نیز نباید صرفاً محل وقوع کارها تلقی شود. تأثیر آن، از صد نظر، مانند غذا و وضع اقلیمی و جز اینها، هویداست[۹].» فیلسوفان [فرانسوی] قرن هجدهم از دیرباز بحث کرده بودند که برای خنثی کردن تأثیر نوشته‌های کلاسیک [یونانی و رومی]، باید دو رشتهٔ تاریخ و جغرافیا به یکدیگر متصل شوند و این کار فایده‌های عملی بسیار دارد. مصلحان آموزش و پرورش در جمهوری سوم، پیوستگی میان آن دو رشته را محکمتر کرده بودند. همان‌طور که در آلمان فلسفه متحد و پشتیبان طبیعی مطالعات تاریخی محسوب می‌شد، در فرانسه فرض بر این بود که اساس لازم این‌گونه مطالعات، دانش جغرافیایی است. وانگهی، اتحاد تاریخ و جغرافیا مزهٔ جمهوریخواهی می‌داد و بازگشت به آثار کلاسیک [یونانی و رومی] دلیل بر ارتجاع و واپسگرایی گرفته می‌شد[۱۰].

7) L. Febvre, "Vivre L'histoire. Propos d'initiation"(1941). *Combats pour l'histoire* (Paris, 1953), pp. 25 - 26.

8) Jule Michelet, *History of France [Histoire de France]*.

۹) سخنان میشله در نوشتهٔ زیر نقل شده است:
H.C. Darby, "Historical Geography," *Approaches to History: A Symposium*, ed. H.P.R. Finberg (London, 1962), pp. 152 - 153.

10) Felix Gilbert, "Three Twentieth Century Historians : Meinecke, Bloch, Chabod, " *History*, ed. John Higham (Englewood Cliffs, N.J., 1965), p. 367.

هنگامی که قرن بیستم فرا رسید، استادان تاریخ در دانشگاههای فرانسه عموماً به نظام جمهوری ایمان داشتند. مورخان محافظه‌کار یا سلطنت‌طلب به اغلب احتمال ادیبانی متفنن بودند.

در آغاز قرن کنونی، پیشوایان تحقیق تاریخی در فرانسه دانشگاهیانی حرفه‌ای بودند ـ مانند شارل لانگلوآ متخصص قرون وسطا، ارنست لاویس متخصص سده‌های هفدهم و هجدهم، و شارل سنیوبوس متخصص دوران معاصر ـ که عمدتاً به مسائل سیاسی و نهادی توجه داشتند. چنین کسان را فقط ممکن بود به معنایی عام و غیر دقیق «پوزیتیویست»، نامید. فور و بلوک چون می‌گفتند مطالعات تاریخی باید تعریفی «وسیعتر و انسانی‌تر» داشته باشد، نام این گونه کسان را «پوزیتیویست» می‌گذاشتند. البته لانگلوآ و لاویس و سنیوبوس با درک غیرعالمانه‌ای که از روش علمی داشتند و معتقد بودند که «واقعیات» تاریخ بدون نیاز به فرضیه و نظریه خودبه‌خود گویاست، نشان می‌دادند که فرزندان راستین اواخر قرن نوزدهمند. اما پوزیتیویسم آنان بنسبت خوش‌خیم از کار درآمد. مورخان حرفه‌ای فرانسوی اوایل قرن بیستم نثری زیبا و روان داشتند و به هیچ وجه عتیقه شناسانی مغلق نویس و فضل فروش نبودند. کارهایشان را در کمال دقت و بدون هیچ عیب و نقص سامان می‌دادند و به سبکی شیوا و روشن می‌نوشتند. پیشاپیش برگسونی‌مشرب بودند و استعدادی داشتند برای اینکه به درون هر حرکت تاریخی نفوذ کنند و از داخل به آن بنگرند تا بتوانند «با همدلی و دمسازی خلاق، نبض چنین حرکتها را به‌دست بیاورند[۱۱].» شایان توجه است که تاریخ هجده جلدی فرانسه تا انقلاب کبیر که به سرپرستی لاویس نوشته شد، بیش از هر تاریخ ملی مشابهی در هر کشور دیگر که با همکاری عده‌ای نوشته شده باشد ارزش و اعتبار خود را در طی سالها حفظ کرد. و باز این یکی از خصایص سنت تاریخنگاری در فرانسه بود که این مجموعه نیز با مجلدی تمهیدی (چاپ ۱۹۰۳) آغاز شد که مهمترین جغرافیادان فرانسوی، ویدال دو لا بلاش، در آن «تابلویی» ازوضع فرانسه به‌دست داده بود.

به جهاتی از این‌گونه بود که در مطالعات تاریخی، شورش بر پوزیتیویسم در فرانسه دیرتر از آلمان و ایتالیا و به‌صورتی متفاوت روی داد[۱۲]. چشم‌انداز کارهای متخصصان در فرانسه کمتر دلیلی برای ناخرسندی بنیادی به‌وجود می‌آورد. نهضت نوایده‌آلیستی کسانی همچون کروچه و مایِنکه، از کنار فرانسه گذشت و رفت. و هنگامی که سرانجام آن شورش ـ

11) R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), p. 189.

۱۲) برای آگاهی از تحلیلی دربارهٔ این شورش، نکـ: آگاهی و جامعه، فصل ششم. ـ م.

یک نسل دیرتر از آلمان و ایتالیا ــ در فرانسه به وقوع پیوست، دیگر آن‌طور ایده‌آلیستی نبود و شورشیان آن‌قدر از اصطلاحات و تداعیات علمی نمی‌هراسیدند.

دو ویژگی دیگر نیز در صحنهٔ تاریخنگاری فرانسه بود که کمک می‌کرد ابتکارهای فرانسویان، از جهت روش، بیشتر در قالب علمی شکل بگیرد. نخست ارج و اعتبار امیل دورکم بود. فور به دورکم احترام می‌گذاشت، اما از هدفهای «توسعه‌طلبانهٔ» آن قسم مکتب جامعه‌شناسی که می‌خواست حوزهٔ مطالعات تاریخی را نیز به قلمرو خود «ملحق» کند بیمناک بود[13]. هنگامی که در ۱۹۰۲ دورکم در پاریس آغاز به تدریس کرد، فور تحصیلات تخصصی خود را تقریباً به‌پایان رسانده بود، و جامعه‌شناسی هرگز بر افکار او استیلا نیافت. بلوک هشت سال از او کوچکتر بود، و در بحبوحهٔ شهرت دورکم شروع به تحصیلات تخصصی در تاریخ کرد و، بنابراین، بشدت مجذوب مکتب فائق جامعه‌شناسی فرانسه شد. تا سی سال بعد، بلوک هنوز دورکم را، مانند میشله، یکی از استادان خویش معرفی می‌کرد و می‌گفت او به من آموخت که برای فهم زمان خود باید چشمانم را از آن بردارم و به گذشته بدوزم[14].

دومین ویژگی تاریخنگاری در فرانسه، معلول کار بی‌سروصدا ولی مداوم و ترک‌نشدنی هانری بِر بود. هانری بر اکنون تقریباً فراموش شده است، ولی اثری که از خویش به‌صورت مجموعه‌ای چندین جلدی به نام تطور بشر به‌جای گذاشته است فراموش شدنی نیست. ممکن است تردید کرد که در این‌گونه برنامه‌های جمعی در تاریخنگاری، فرانسویان از همه پیشی گرفته باشند؛ اما شک نیست که کار هانری بر بهترین این نوع مطالعات گروهی در فرانسه بوده است. امروز، دو نسل پس از لاویس و یک نسل بعد از هانری بر، آموزنده است که کارهای این دو را با هم بسنجیم. لاویس صرفاً ترتیب زمانی داده‌ها را مد نظر قرار داده است. تاریخ او برحسب دورهٔ سلطنت پادشاهان بخشبندی شده است. در هر بخش، بیشتر فصلها به سیاست و جنگ و دیپلماسی اختصاص یافته است و مسائل مربوط به حیات اجتماعی و فرهنگی به فصول «موضوعی» در پایان کتاب برده شده است. در مجموعهٔ هانری بر، جامعه و فرهنگ جایگاه اصلی و محوری دارند. مؤلف هر جلد مجاز بوده است که هرگونه که بخواهد پیش برود، ولی اکثر مؤلفان برنامه‌ای تحلیلی برگزیده‌اند که در آن، مقایسه‌های فوق ملی و ترکیب و تألیف جنبه‌های مختلف هر دورهٔ خاص در یک کل فراگیر مورد تأکید قرار گرفته است.

---

13) "Vers une autre histoire" (*Revue de métaphysique et de Morale*, LVIII, 1949), *Combats*, p. 422.

14) "Que demander à l'histoire?" *Mélanges historiques*, ed. Charles - Edmond Perrin (Paris, 1963), I, 12.

برنامه این بود که تطور بشر به یکصد جلد برسد. نخستین جلد آن در ۱۹۲۰ منتشر شد، و هنگامی که در ۱۹۵۴ هانری بر در سنین بیش از نود سالگی در گذشت، شصت‌وپنج جلد آن انتشار یافته بود. قسمتهایی از این مجموعه که اثر مارک بلوک و لوسین فور بود، فوراً در ردیف آثار بزرگ کلاسیک درآمد. تطور بشر همچنان امروز منتشر می‌شود و، از این جهت، باید گفت که هانری بر بیش از یک قرن بعد از ولادتش هنوز زنده است. اما این مجموعه زمانی آغاز شد که او از مدتی پیش جای خود را بازکرده بود. آنچه در اصل وی را در جبههٔ مخالف همکارانش قرار داد ــ و ضمناً سبب شد که عده‌ای انگشت شمار از جوانانی مانند فور به او اقبال کنند ــ تأسیس مجله‌ای در ۱۹۰۰ به نام روو دو سنتز ئیستوریک [یا مجلهٔ تألیف و ترکیب تاریخی] بود.

هدف مجله، به‌نوشتهٔ مؤسس آن، یکی کمک به چیره شدن بر ترس از «تسری دادن ناپختهٔ قضایا» بود، که عرصه را به تحقیقات تاریخی در فرانسه از دههٔ ۱۸۷۰ به‌بعد تنگ کرده بود. هدف دیگر، تشویق متخصصان شعبه‌های مختلف تاریخ «به همکاری بیشتر با یکدیگر از راه حصول تصوری روشنتر از هدف و تکلیف مشترک» بود. هانری بر معتقد بود که جامعه شناسی به‌سبک دورکم به این سبب ناگهان مردم‌پسند شده است که مورخان پشت به میدان کرده‌اند و در نتیجهٔ دست کشیدن از ترکیب [یا سنتز] قضایا به شیوهٔ فلسفی، خلئی به وجود آورده‌اند که جامعه‌شناسان مشتاقانه می‌خواهند آن را پر کنند. به نظر وی، سرمشقی که دورکم داده بود از همه سودمندتر بود و «حسن بزرگ» او در این بود که «روشی دقیق و آزمایشی و تطبیقی در مورد واقعیات تاریخ اعمال می‌کرد.» با این حال، به‌عقیدهٔ بر، جامعه‌شناسی با وجود همهٔ «اهمیت و مشروعیت»، با «کل تاریخ» فرق داشت و فراسوی آن، روانشناسی افراد و گروهها بود که حتی بیشتر اهمیت داشت. توضیح مطلب از نظر او این بود که: «مطالعهٔ تطبیقی جوامع باید عاقبت به روانشناسی اجتماعی برسد و شناختی از آن گونه نیازهای اساسی به‌دست دهد که نهادها و جلوه‌های متغیرشان برای جوابگویی به آنها پدید آمده‌اند»، و این قسم مطالعه نیز باید به‌نوبهٔ خود سبب جلب توجه به «روانشناسی بزرگمردان عالم اندیشه و عمل و گروههای قومی و بحرانهای تاریخی» شود. هانری بر، در پایان این دستورها، از همکارانش می‌خواست که با «مسألهٔ روانشناختی ظریف [رسیدن به] تصویری روشن از نقش عامل فکری در تاریخ» دست و پنجه نرم کنند. این هشداری بود که از همان اوان به پژوهندگان تاریخ سیر اندیشه‌ها در قرن بیستم دربارهٔ دامهای گسترده در آن راه داده می‌شد[۱۵].

۱۵) برنامهٔ روو دوسنتز را دبورا رابرتس به انگلیسی ترجمه کرده و در کتاب زیر انتشار داده است:
Deborah H. Robertsin *The Varieties of History*, ed. Fritz Stern (New York, 1956), pp. 250 - 255.

لوسین فور، دوست هانری بر، که نیم نسل از او کوچکتر بود، بعدها نزدیک به پنجاه سال از عمر و همت علمی خویش را مصروف این برنامه کرد. مرزهای زمینه‌ای که دو سه دهۀ بعد رسماً به‌تسخیر درآمد، در آغاز قرن بیستم به این نحو تعیین شده بود. از این جهت، انقلاب طرح‌ریزی‌شدۀ هانری‌بر در مطالعات تاریخی در فرانسه را ممکن است مساوی با کوششهای معاصران نوایده‌آلیست او در آلمان و ایتالیا به‌حساب بیاوریم. اما فقط از همین یک جهت، زیرا هانری‌بر، گرچه همسن مانیکه و کروچه بود، ذهنیتی بسیار متفاوت با آنان داشت. ممکن بود در شناخت شناسی از قواعد ایده‌آلیستی پیروی کند ــ چنانکه معتقد بود گذشتۀ تاریخی «تنها تا جایی که ذهن ما آن را باز آفرینی کرده باشد» وجود دارد ــ ولی، در عین حال، بمراتب از مورخان معروف به «علمی»، علمی‌تر بود. از زبان و بیانش بوی پوزیتیویسم قرن نوزدهم به مشام می‌رسد. عمر دراز او با یقین علمی نخستین عصر پوزیتیویسم آغاز شد و با معانی ظریفتر نوپوزیتیویسم معاصر به‌پایان رسید، ولی تفکرات فلسفی متعالی ایده‌آلیستها بظاهر کششی برای وی نداشت. هانری بر در سنین نزدیک به هشتاد مقدمه‌ای بر شاهکار لوسین فور (چاپ ۱۹۴۲) نوشت که تفاوت مشرب تاریخی آن دو را آشکار می‌کرد. خوانندۀ آن مقدمه می‌بیند که او از نویسندۀ کتاب خوشبین‌تر است و به‌ملایمت دوست جوانتر خویش را سرزنش می‌کند که چرا به‌عنوان کسی که تعبیر جدیدی از تاریخ قرن شانزدهم به‌دست داده، مدعی حق کامل خود نشده است.

به سبب این اختلاف [مشرب]، مشکل می‌توان ارزیابی کرد که در مقاله‌ای که بر و فور مشترکاً برای جمعبندی مطالب راجع به تاریخ در دایرة المعارف علوم اجتماعی[16] در اوایل دهۀ ۱۹۳۰ نوشته‌اند، سهم هریک چه بوده است. (اینکه ویراستاران امریکایی [دایرة المعارف] دو فرانسوی شورشی را برای نوشتن آن مقاله برگزیدند، خود از جهت تاریخی مهم و پرمعناست.) نثر مقاله بیشتر به انشای هانری‌بر می‌ماند تا به انشای فور. لحن سخن دربارۀ علیت در تاریخ، مطمئن و پوزیتیویستی است. نویسندگان ادعا دارند که علیت تاریخی را «ممکن است به سه مقولۀ امکان[17] و ضرورت[18] و منطق[19] تقسیم کرد.» همین‌گونه اطمینان در بن این اظهار نیز بظاهر نهفته است که: «قوانین تاریخ یقیناً سرانجام به‌دست خواهند آمد.» اما بر و فور بی‌درنگ می‌افزایند که «قوانین» در اینجا باید به معنایی گرفته شوند غیر از نحوه‌ای که «نزد کسانی که مدعی صورتبندی آنها شده‌اند یا دیگران که منکر امکان این امر بوده‌اند، به تصور

16) *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York, 1932).
17) contingency 18) necessity 19) logic

درآمده است.» قوانین تاریخ را نباید «ضرورتاً کلی و ابدی» تصور کرد، بلکه باید «مشترکات و مشابتها و همگونیهایی» دانست. بنابراین، می‌بینیم که سخنانی که بوی ایمان [جزمی] اواخر قرن نوزدهم از آن به مشام می‌رسد، با نوعی صورتبندی خاتمه می‌یابد که از جهت آخرین روش علمی سالهای بین دو جنگ کاملاً بدون عیب و نقص است. خصلت عمومی مقاله این است که دوشخصیتی است: گویی نخستین پیش‌نویس را هانری بر با اعتماد به‌نفسی همه‌سویه تهیه کرده است و بعد فور شرط و قیدها و نازک‌کاریهای لازمهٔ دقت تخصصی را به آن افزوده است. به وعده‌هایی که در مقاله داده شده است تماماً وفا نمی‌شود: بحث حساس و سرنوشت‌ساز جایگاه جامعه‌شناسی و روانشناسی در مطالعات تاریخی کم‌کم آنچنان ضعیف می‌شود که جز قسمی نمونه‌شناسی عمومی چیزی از آن باقی نمی‌ماند. البته در پایان، همان‌گونه که انتظار می‌رفته، نویسندگان بر لزوم نگارش تاریخهای عمومی و تطبیقی تأکید می‌کنند، منتها پیچشی نامترقب به موضوع می‌دهند و می‌گویند این قسم تاریخ‌پژوهی نوین، مشکل دیرینهٔ «گرایش» و «عینیت» را حل خواهد کرد:

> مفهوم انضباط و مفهوم تابع قرار دادن نظر شخصی نسبت به جهت عمومی و، همچنین، مفهوم نظم و سامان درونی اثر، یعنی همهٔ مفاهیم ذاتی هرکار علمی مؤثر، به نوبهٔ خویش وارد تاریخ خواهند شد و تضمین خواهند کرد که [تاریخ] بتدریج به علمی واقف به هدف مبدل گردد، و خاصه گره از مشکل عمدهٔ عینیت مورخ خواهند گشود. پژوهشهای مختلف آلوده... به شائبهٔ ضریب خطا و پندارهای پوچ و بی‌بصیرتیهای شخصی دائماً یکدیگر را از کژروی باز خواهند داشت؛ «پیشداوریهای غیرارادی» نیز، به‌همین وجه، یکدیگر را تصحیح و به‌طور معتنابه خنثی خواهند کرد[20].

دربارهٔ این نحوهٔ صورتبندی قضایا، در آینده نیز ضرورتاً سخن خواهیم گفت. فعلاً همین قدر می‌گوییم که صورتبندی مذکور به‌عنوان پاسخ مسألهٔ همیشگی ارزشداوری در تاریخ، آشکارا نابسنده است، و بی‌نتیجه بودن نوشتهٔ مورد بحث خود نشان تعلق آن به دوره‌ای انتقالی است. هنگامی که دایرة‌المعارف علوم اجتماعی سفارش نوشتن مقالهٔ یاد شده را می‌داد، هانری بر مردی نسبتاً سالخورده بود، و لوسین فور تازه به مقام یکی از بزرگان رشتهٔ تاریخ در فرانسه رسیده بود و هنوز مکتبی از مورخان پیرو خویش تأسیس نکرده بود.

در گفتاری که فور به‌مناسبت هشتادمین سال ولادت هانری بر و برای بزرگداشت وی با

۲۰) این مقاله در جلد هفتم دایرة‌المعارف علوم اجتماعی، صص ۳۵۷ - ۳۶۸ چاپ شده است.

لحنی مهرآمیز نگاشته است، متذکر صفاتی در او شده، مانند گشاده‌رویی و ادب و احترام به آرای دیگران و، بالاتر از همه، خوشبینی خدشه‌ناپذیر، که به‌عقیدهٔ او سبب عمدهٔ نفوذ کلام مورخ سالخورده بوده‌اند[21]. فور خود به آن حد نمی‌توانست در دل دیگران رخنه کند و، چنانکه از نامی که برای مجموعهٔ مقالاتش برگزیده است (Combats [یا «نبردها»]) می‌توان دید، راه پیشبرد اصول و آرمانهای خویش در جهان اندیشه را تلاش بی‌امان می‌دانسته است. او و متحد جوانش، بلوک، هانری بر را پیشکسوت خود تلقی می‌کردند. ولی گاهی از نحوهٔ گفتارشان دربارهٔ او چنین برمی‌آمد که فقط از سر تفقد توجهی به وی نشان می‌دهند، از جمله اینکه عادتاً روو دوستز را به نقبی مانند می‌کردند که به عیّاری به اردوگاه دشمن زده‌اند. سرانجام آن دو در پایان دههٔ ۱۹۲۰ به این نتیجه رسیدند که دوران احتیاط به‌سر رسیده است و اکنون آماده‌اند تا دژ تاریخنگاری فرانسه را آماج یورشی کامل عیار قرار بدهند.

II - از استراسبورگ تا پاریس: همکاری فور و بلوک

فور و بلوک نخستین بار در پائیز ۱۹۲۰ در سرزمین تازه‌آزادشدهٔ آلزاس به یکدیگر پیوستند. دانشگاه استراسبورگ از مؤسسه‌ای آلمانی مبدل به مؤسسه‌ای فرانسوی شده بود و این امر فرصتی بی مانند برای جلب و استخدام هیأت علمی ممتاز و جدیدی پدید آورده بود. فور در مقام استاد تاریخ آغاز به کار کرد و بلوک به‌عنوان مدرس، اما او نیز بزودی به کرسی استادی رسید. هر دو در جنگ تا درجهٔ سروانی پیش رفته بودند و هر دو افتخارات و مدالهایی کسب کرده بودند که «در آن سالها، بخشی از بنهٔ لازم هر آقای فرانسوی به‌شمار می‌رفت.» «خودانگیختگی مسرتباری» حکمفرما بود: شادی و نشاط برخاسته از مبادرت به چنین اقدامی بی‌سابقه، موانع معمول بدگمانی و رقابت را، که از خصایص هیأتهای علمی در فرانسه است، از سر راه برمی‌داشت[22]. فور و بلوک فوراً با هم دوست شدند و رشتهٔ همکاری آنچنان میانشان استوار شد که هر دو بعدها از عمق و آرامش آن اعجاب می‌کردند. به قول بلوک، این همکاری «توفیق انسانی درخشانی» بود که هر دو می‌توانستند حقاً به آن بنازند؛ «به برکت اندیشه‌های عمده‌ای که هر دو در آنها سهیم بودند و مهری که نسبت به یکدیگر داشتند، و با

21) L. Febvre, "Hommage à Henri Berr," *Combats*, pp. 339 - 342.

این نوشته نخست در نشریهٔ زیر چاپ شد:

Annales: économies - sociétés - civilization, VII [1952] .

22) Lucien Febvre, "Souvenirs d'une grande histoire: Marc Bloch et Strasbourg," *Combats*, pp. 391 - 393

وجود تفاوتهای شدید در خلق و خوی و بی‌رغبتی از هر دو سو به زیرکیهای سیاستمدارانه، توانستند مرکب مشترکشان را به جلو برانند[۲۳].»

شریک ارشد [یعنی لوسین فور]، پیش از رفتن به استراسبورگ، یکی از مورخان معتبر بود. رشتهٔ تاریخ در فرانسه، از جهت طول مدت لازم برای سر از تخم درآوردن در آن، زبانزد است. بنابراین، در سرعت پیشرفت لوسین فور همین بس که او در ۱۹۱۱، در سی‌وسه سالگی، موفق به گرفتن درجهٔ دکترا شد و، بدین ترتیب، پیش از رفتن به جنگ و گذراندن سالهای دراز در جبهه، فرصتی مغتنم برای کارهای علمی به‌دست آورد. فور در ایالت فرانش-کنته به‌دنیا آمده بود ولی کودکی و نوجوانی را در شهر نانسی، حاکم‌نشین ایالت لورن، گذرانیده بود. این هر دو ایالت مرزی را که آن‌همه بر سر آنها جنگ در گرفته بود، به سبب احساسی که نسبت به گذشتهٔ فرانسه در دل می‌پرورانید، دوست می‌داشت، اما فرانش-کنته را vraie patrie [یا میهن حقیقی] خویش می‌دانست. از کودکی، رنگ و بو و نوای روزگاری سپری شده را که در آن ناحیه هنوز تا پایان قرن نوزدهم ادامه داشت، در میان صخره‌های کوهستان ژورا کشف کرده بود. این گونه تماس مستقیم با نقاط برون‌شهری و تاریخ زندهٔ آنها، از همان اوان مخیلهٔ فور را به‌کار انداخته بود و سبب تمایز دورهٔ کودکی وی از فضای آکنده به کتاب و محدودی شده بود که غالباً در محیطهای پرورشی روشنفکرانه در فرانسه دیده می‌شد. حتی بعدها، هنگامی که فور مردی پخته شده بود، باز هم هرگاه می‌توانست، برای رفع خستگی از زندگی در پاریس، به محیط چوپانی خانهٔ قدیمش بیرون از شهر در کوهپایه‌های ژورا می‌گریخت.

جوّ شهر نانسی سرشار از آرزوی زدودن لکهٔ ننگ ۱۸۷۰ بود[۲۴]. فراموش کردن اینکه هنوز شهر متس و نیمی از ایالت در دست آلمانی‌هاست، آسان نبود. فور هشت سال پس از آن فاجعه به‌دنیا آمده بود و هنگامی که وارد پژوهشهای تاریخی شد، در حالت عصیانی میهن‌پرستانه به‌سر می‌برد و احتیاط‌کاریهای عالمانهٔ همکاران مسنتر خویش را مصداقی از ترس و کم‌دلی عمومی شکست‌خوردگان می‌دانست. در اصل، قصد مورخ شدن نداشت. پدرش متخصص دستور زبان بود، و فور نیز در آغاز به ادبیات گرایش داشت. اما یکی از

---

۲۳) نامهٔ مورخ ۱۱ مارس ۱۹۴۲ بلوک به فور:
"Marc Bloch: témoignages sur la période 1939-1940," *Annales d'histoire sociale,* VII(1945),27.

۲۴) کنایه‌ای است به جنگ ۱۸۷۰ پروس و فرانسه که به تحریک بیسمارک در زمان سلطنت ناپلئون سوم آغاز شد و به شکست فرانسه انجامید و در نتیجهٔ آن، ۱۵۶ هزار فرانسوی به هلاکت رسیدند. امپراتور فرانسه در سدان تسلیم شد و آلمان دو ایالت آلزاس و لورن را به تسخیر درآورد و فرانسویان را مجبور به پرداخت پنج میلیارد فرانک غرامت کرد. - م.

خویشاوندان نزدیکش مورخ بود و پدرش نیز بر سبیل تفنن تاریخ می‌خواند. در کتابخانهٔ پدرش بود که فور نخست به آثار میشله برخورد.

مدتها بعد، یاکوب بورکهارت و ژان ژورس نیز به‌عنوان استادانی که نیروی تخیل را در تاریخنگاری دخالت می‌دادند، و همچنین استاندال ــ ولی نه در مقام رمان نویس، بلکه به عنوان راهنما برای نشان دادن زیباییهای شهرهای ایتالیا ــ به فهرست فور افزوده شدند. در همین ایام، فور برای اینکه بخت علمی خویش را بیازماید، عازم پاریس شد. در پایتخت کشورش نخست به بهترین مؤسسهٔ آموزش متوسطه، یعنی دبیرستان لویی کبیر[۲۵]، رفت و سپس در ۱۸۹۸ وارد دانشسرای عالی[۲۶] شد که مرکز پرورش مستعدترین جوانان فرانسوی با فشارهای توانفرسا بود. اما فور، بر خلاف لورنی‌های جوان رمان *Les déracinés* [یا آوارگان] موریس بارس که سال پیش منتشر شده بود، نگذاشت زرق و برق پاریس استحکام و راستی و درستی طبیعی‌اش را به تحلیل ببرد. خاطرات سالهای نخستینش در پاریس، سرشار از کشف چیزهای تازه است: چیزهایی مانند آثار واگنر و زولا و رودن در آغاز و، سپس، در ابتدای قرن بیستم، انفجار عظیم هیجانهای سیاسی قضیهٔ دریفوس، و نمایشگاه سال ۱۹۰۰ [پاریس]، که چشمان مبهوت مورخ جوان را به شکوه و زیبایی کارهای نقاشان امپرسیونیست فرانسه باز کرد. بعدها نیز در سراسر عمر، فور همواره می‌کوشید از نوآوریهای هنری باخبر باشد، و یکی از دوستانش، نقاشی به نام آدرین مارکه بود.

پس از اتمام دانشسرای عالی و گذرانیدن امتحان آگره‌گاسیون و چهارسال تحقیق در بنیاد تی‌یر[۲۷]، فور سرانجام رسالهٔ دکترای خویش را زیر عنوان فیلیپ دوم و فرانش-کنته به‌پایان رسانید. موضوع اصلی این نوشته که جهت فکری آیندهٔ او را تعیین کرد، تعارض اجتماعی بود و چارچوب آن را تحلیل مفصل جغرافیای منطقه تشکیل می‌داد. بسیار بجا بود که محل نخستین مأموریت آموزشی فور نزدیک فرانش-کنته در دوک‌نشین قدیمی بورگونی، در دانشگاه دیژون باشد. از همین محل بود که او در ۱۹۱۴ به‌راه افتاد تا طی چهار سال نبرد مسلحانه نشان بدهد که با چه شور و حرارتی فرانسوی است.

فرنان برودل، جانشین علمی لوسین فور، نوشته است که او با بهره‌مندی از سه امتیاز استثنایی وارد تاریخ‌پژوهی شد: نخست، خانواده‌ای که در آن با آثار کلاسیک و فرهنگ ادبی آنچنان انس گرفته بود که پس از رسیدن به سنین مردی می‌توانست دربارهٔ کسی مانند مونتنی

25) Lycée Louis - le - Grand
26) Ecole Normale Supérieure
27) Fondation Thiers

همچون راجع به یکی از دوستان نزدیکش با لحنی خودمانی حرف بزند؛ دوم، انبوه تحقیقات عالمانهٔ نسلی از مورخان از میشله تا زمان خودش که، به رغم گِله‌های او از ایشان، تعادل برقرارکردن بین «غلیان» ادبی و شکیبایی و دقت نظر در مطالعهٔ اسناد و مدارک را به وی آموختند؛ و سوم، تقارن ورود او به صحنهٔ علمی و دانشگاهی فرانسه با «بهار» علوم اجتماعی و فرصت بهره گرفتن از آن علوم و پروراندن قوای خویش به‌موازات پیشرفت آنها[۲۸]. فور آثار ماکس وبر و ورنر زومبارت و کارل مارکس را بخوبی می‌شناخت و با جانشینان دورکم در مقام همکاران علمی خویش آشنا بود، هر چند، برخلاف ایشان، برخوردی آنچنان جدی و پر هیبت نداشت. معاشرت با افراد جوانتر را دوست می‌داشت و خویشتن را متعلق به نسل کسانی مانند بلوک می‌دید که راه خویش را پس از جنگ [جهانی اول] یافته بودند، نه نسل کروچه و ماینکه که در دههٔ ۱۸۶۰ به‌دنیا آمده بودند و جهت فکری خود را پیش از ۱۹۱۴ تعیین کرده بودند.

مارک بلوک، برعکس، خویشتن را همانند کسانی کمی بزرگتر از خود می‌دید (و این فی‌نفسه یکی از دلایل وفاق و هماهنگی میان او و لوسین فور بود). او و همدوره‌هایش در دانشسرای عالی خود را «آخرین نسل شاهد قضیهٔ دریفوس» می‌دانستند[۲۹] و، به این جهت، حساب خویش را از حساب افراد معروف به «نسل ۱۹۰۵» جدا می‌کردند، یعنی جوانان متعلق به دورهٔ بعد از قضیهٔ دریفوس که به دین گرایش داشتند و به جمهوری پارلمانی به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند و مبلّغ فعالیت و عمل بودند[۳۰]. هنگام شروع آتشفشانی قضیهٔ دریفوس، بلوک

---

28) Fernand Braudel, "Lucien Febvre et l'histoire," pp. 16 - 17.

همچنین نک: نوشتهٔ دیگر برودل تحت عنوان زیر در مجموعه‌ای از مقالات دوستان فور:

"Présence de Lucien Febvre," *Hommage à Lucien Febvre: éventail de l'histoire vivante* (Paris, 1953), I, 1 - 7.

اطلاعات بیشتر دربارهٔ زندگی فور در دو نوشتهٔ کوتاه به قلم خودش آمده است: یکی دیباچهٔ *Combats* و دیگری مقاله‌ای باز در همان کتاب (صص ۴۴ - ۴۹) تحت عنوان زیر:

"La vie, cette enquête continue."

نوشتهٔ اخیر در اصل به عنوان «نتیجه» در دایرةالمعارف زیر چاپ شده بود:

Encyclopédie française, XVII , 1935.

همچنین نک:

Robert Mandrou, "Lucien Febvre 1878-1956," *Revue universitaire*, LXVI, 3 - 7.

Palmer A. Throop, "Lucien Febvre 1878 - 1956," *Some Twentieth - Century Historians*, ed. S.William Halperin (Chicago, 1961), pp. 227 - 298.

29) *Apologie pour l 'histoire ou métier d'historien* (Paris, 1952).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Historian's Craft, trans. Peter Putnam (New York, 1953), p.186.

۳۰) نک: آگاهی و جامعه، صص ۳۰۰ - ۳۰۶. - م.

دوازده سال بیشتر نداشت، ولی به دلایل قوی آن واقعه را سخت به دل گرفت. دلیل عمده این بود که او از محیط یهودیان روشنفکری برمی‌خاست که کاملاً [در جامعهٔ فرانسه] جذب شده بودند اما ناگهان با تأسف و وحشت به یهود ستیزی و کینه‌ای برخورده بودند که می‌دیدند زیر سطح ادب ظاهری جامعهٔ فرانسه پنهان بوده است. کسانی از این قبیل خود را به‌هیچ روی کمتر از دیگران فرانسوی نمی‌دانستند و با آغاز جنگ در ۱۹۱۴ فرصتی برای اثبات این امر به دست آوردند. یهودی بودن مارک بلوک کاملاً به این قضیه مربوط است که چرا او یک بار دیگر در جنگ جهانی دوم جان خود را در راه وطنش به‌خطر انداخت و، سرانجام، در اوضاع و احوالی که سرمشق قهرمانی است، در دفاع از میهن کشته شد.

اما در جوانی، قهرمانی به نظر نمی‌رسید قبایی باشد که به قامت بلوک دوخته باشند. فور که از او نیرومندتر بود، به‌یاد می‌آورد که روزی در ۱۹۰۲ در خانهٔ پدر بلوک در پاریس وی را دیده بود: «نوجوانی بود باریک اندام، با چشمانی درخشان از هوش، چهره‌ای خجول و کمی تحت‌الشعاع برادر بزرگش که بعدها پزشک سرشناسی شد[۳۱].» پدرش، گوستاو بلوک، استاد تاریخ باستان در دانشسرای عالی و یکی از مربیان سختگیری بود که حتی‌المقدور کوشیده بودند شور جوانی را در او مهار کنند. مارک در ۱۹۰۴ به دانشسرا راه یافت و یکی از شاگردان پدرش شد و بعدها دربارهٔ او نوشت: «من بخش اعظم شکل‌گیری خویش را به‌عنوان مورخ به پدرم مرهونم[۳۲].» ادای احترام به پدر به این بیان نه تنها حاکی از سپاس فکری و عقلی و محبت عمیق است، بلکه نشان می‌دهد که مارک کاملاً به این موضوع واقف بوده که چه تربیت استثنایی و ممتازی نصیبش شده است و شاید به همین جهت در سالهای بعد «مراقبت و توجهی خاص... نثار پژوهندگان جوانی می‌کرد که... به رغم عوامل بازدارندهٔ ناشی از اوضاع و احوال همگانی در نوجوانی، به کامیابیهای درخشان علمی رسیده بودند... گویی به این وسیله می‌خواست تاوان بخت بلند خویش را بپردازد[۳۳].»

بلوک راه حرفهٔ خویش را بسرعت و بدون زحمت و با کارامدی پیموده بود: در ۱۹۰۸ امتحان آگره‌گاسیون راگذرانیده بود و سپس یک سال در لایپزیگ و برلین درس خوانده بود و

31) L. Febvre, "Marc Bloch et Strasbourg," *Combats*, p. 392.

همچنین نک: به مقالهٔ دیگری از فور راجع به بلوک در مجلد زیر:

Architects and Crafsmen in History: Festschrift für Abbott Payson Usher (Tübingen, 1956), pp. 75 - 76.

32) Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Preface), new edition (Paris, 1961), p. VII.

33) Charles - Edmond Perrin, "L'oeuvre historique de Marc Bloch," *Revue historique*, CXCIX, 162.

از محضر استاد بزرگ تاریخ دین، آدولف فون هارناک، استفاده کرده بود. اما، پس از سه سال در بنیاد تی‌یر و دو سال تدریس در دبیرستانهای شهرستانها، ناگهان در میانهٔ پژوهش برای نوشتن رسالهٔ دکترای خویش، گرفتار جنگ شد. منتها این بار نظام آموزشی فرانسه استثنائاً همدردی نشان داد و با وضع مقررات ویژه‌ای در مورد دانشجویان دورهٔ دکترای سرگرم خدمت در جنگ، به بلوک اجازه داد که فقط بخشی از نوشتهٔ بزرگی راکه طرحریزی کرده بود به‌عنوان رسالهٔ دکترا تقدیم کند. حاصل کار، تحقیق در اعطای آزادی و حقوق شهروندی به «سرفها» [یا غلامان] همایونی در ایل دو فرانس[۳۴] بود که در ۱۹۲۰ به انجام رسید و برای شناسانیدن بلوک به‌عنوان یکی از دانشمندان معتبر در تاریخ قرون وسطا کفایت می‌کرد و، همچنین، سبب توجه او به بعضی موضوعات پژوهشی شد (یعنی تاریخ روستاها و اساس پادشاهی از لحاظ روانی) که تا بیست سال بعد همچنان وی را مشغول می‌داشت.

توجه به موضوع دوم نسبتاً زودگذر بود. از میان سه کتاب عمدهٔ بلوک، شاهان معجزه گر[۳۵] (چاپ ۱۹۲۴) بدواً ممکن است نامرتبط با دو اثر دیگر به‌نظر برسد. این کتاب که پژوهشی است در نیروی مسح[۳۶] ــ یعنی توان معجزه آسای منسوب به شاهان فرانسه و انگلستان برای درمان بیماری خنازیر ــ حاصل مستقیم گفت‌وگوهای نویسنده با برادرش بود. آگاهی و خبرویت پزشکی مشهود در کتاب نیز ناشی از همین اصل است. بلوک متذکر این نکتهٔ عقلایی می‌شود که عفونتهای معلول خنازیر ماهیتاً بتناوب روی می‌دهند و فروکش کردن و حتی برطرف شدن ظاهری بیماری از نظر علمی کاملاً پذیرفتنی است. البته هدف اصلی بلوک این نبود که آنچه را درگذشته معجزه محسوب می‌شد بر پایهٔ علم جدید توجیه کند، بلکه بیشتر به این قضیه توجه داشت که وقتی مردم در سده‌های میانه و اوایل عصر جدید از معجزه سخن می‌گفتند، در آنچه مقصودشان بوده چه جنبه‌ای از لحاظ فولکلور و معتقدات عوام وجود داشته است. بلوک می‌گفت که مردم قرن نوزدهم یا قرن بیستم در مورد این‌گونه رویدادها [یعنی درمان خنازیر] به اصل «همه یا هیچ» قائلند و نتایج روشن و بدون ابهام مطالبه می‌کنند و تقریباً هیچ‌گاه معجزه‌ای نمی‌بینند. مردم اعصار گذشته اینچنین «سختگیر» نبودند و توقع نداشتند معجزه‌گرانشان بدون استثنا به‌نتیجه برسند و شبه‌معجزه‌ای را گاه‌به‌گاه کافی می‌دانستند و، بنابراین، از جهت روانی آمادگی داشتند که، به اقتضای اوضاع و احوال، دامنهٔ

۳۴) Ile - de - France (معنای تحت اللفظ: جزیرهٔ فرانسه). ناحیهٔ بزرگی در شمال فرانسه که سابقا یکی از ایالتهای آن کشور به‌شمار می‌رفت و حاکم‌نشین آن، شهر پاریس بود، و چون میان پنج رودخانه واقع شده‌است به‌این نام خوانده می‌شود. ـ م.

35) Marc Bloch, *Les rois thaumaturges.*

36) the power of touch

خوشباوری را گسترده‌تر کنند: «آنچه موجد ایمان به معجزه می‌شد این فکر بود که معجزه‌ای روی خواهد داد» ـ یا، به عبارت مختصر، «خام اندیشی جمعی» بود[۳۷].

تعبیر اخیر شبیه تعبیرات دورکم است، و بوضوح می‌توان دید که شاهان معجزه‌گر ملهم از روح و روش کار او بوده است. بلوک نیز مانند دورکم، یهودیی بود که ایمان دینی خویش را از دست داده بود. اما همچنان شیفته و مجذوب عواطف دینی بود. وجه اشتراک دیگر بلوک و دورکم این بود که هر دو به دیانت، خصوصاً به‌عنوان سرچشمه و نخستین جلوهٔ انسجام و پیوستگی اجتماعی، توجه داشتند. بلوک هرگز این شیفتگی فکری را از دست نداد. آثار بعدیش عمدتاً در چارچوب تاریخ اقتصادی شکل گرفته است؛ ولی او نیز مانند ماکس‌وبر، برای روشن کردن تحلیلهایی که از لحاظ اقتصادی می‌کرد، پیوسته از تاریخ ادیان شاهد می‌آورد. این امر در مورد دومین موضوع تحقیقات علمی پختهٔ او ـ یعنی جامعه‌شناسی تاریخی روستانشینان ـ حتی آشکارتر است که مستقیماً به طبقه‌ای که ارزشهای سنتی دینی، محکمتر از هر جا در آن ریشه دوانیده بود، مربوط می‌شود.

مدتها پیش، در ۱۹۱۳، بلوک نتیجهٔ پژوهشهای خویش را دربارهٔ ایل دوفرانس به‌صورت جزوه‌ای کوچک در سلسله تک‌نگاریهایی که به همت و پشتکار هانری بر دربارهٔ ولایات چاپ می‌شد، منتشر کرده بود. (نظیر آن را لوسین فور به‌صورت کتابی در خصوص فرانش‌-کنته نوشته بود). از این رو، هنگامی که بلوک در اواسط دههٔ ۱۹۲۰ به تاریخ روستایی توجه پیدا کرد، کاملاً نسبت به موضوع بیگانه نبود. منتها مأخذ این اثر کوچک نیز مانند رسالهٔ دکترای او، اسناد و مدارک متعارف و عمدتاً حقوقی بود. بلوک، بر حسب اصلیت و تربیت، ممکن بود هر چیزی باشد بجز روستایی. گرچه متولد شهر لیون بود، در خردسالی به پاریس رفته بود و تا آخر عمر همچنان پاریسی ماند. حتی تک‌نگاری او دربارهٔ مناطق برون‌شهری، از حومهٔ بلافصل پایتخت بحث می‌کرد!

ولی با رفتن بلوک به استراسبورگ همه چیز دگرگون شد. شاید سخنی به گزاف نباشد اگر بگوییم که او در آنجا کم‌کم به کشف پاره‌ای ریشه‌های شهرستانی خویش کامیاب شد که تا آن هنگام مدفون مانده بود. خانوادهٔ بلوک اصلاً اهل آلزاس بود و او خود ابایی از این نداشت که ریشهٔ میهن‌پرستی بی‌چون‌وچرای خویش را به جد اعلایش برساند که در ۱۷۹۳ با پروسی‌ها جنگیده بود. به هر تقدیر، از سالهای اقامت بلوک در استراسبورگ به بعد، کم‌کم خبر گردشهای او در نقاط برون‌شهری و راهپیماییهایش در کوههای وژ[۳۸] به گوش می‌رسد. فور در این زمینه

37) Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, pp. 19, 420-423, 426-429.

۳۸) Vosges، سلسله جبالی در شمال خاوری فرانسه. ـ م.

صاحب تجاربی بود که «دریچه‌ها را به روی جنبهٔ زندهٔ مناطق برون‌شهری می‌گشود.» او سخت می‌کوشید دوست جوان خویش را به همان راهی که خود کورمال کورمال در آن پیش می‌رفت بکشاند، و خواه به بهای چشمپوشی از خواست قلبی و خواه به دلیل نیاز به تغییر روحی، قسمت روستایی طرحهای مشترکشان را به بلوک سپرد و تحقیقات آیندهٔ خود را به سوی تاریخ از جنبهٔ دینی و روانشناختی معطوف کرد[۳۹].

از آن پس، تغییرات عجیبی آغاز شد. بلوک وظایف محول به فور را برعهده گرفت؛ فور شروع به ادامهٔ کاری کرد که بلوک با نوشتن کتاب شاهان معجزه‌گر پیش گرفته بود. این تعویض کار نه تنها شاهدی دیگر بر وفاق و هماهنگی میان دو محقق بود، بلکه بر خودشناسی آنان نیز دلالت داشت: بلوک خونسردتر و آرامتر و، به این جهت، برای پژوهش در اقتصاد و تاریخ تکنولوژی مناسبتر بود؛ فور طبعی آتشین داشت و بیشتر به درد تحقیق در نبردهای کلامی و مذهبی دوران اصلاح دین می‌خورد.

نخستین ثمرهٔ این دلمشغولی تازهٔ فور، پژوهشی دربارهٔ مارتین لوتر بود که در ۱۹۲۸ انتشار یافت. این رسالهٔ کوتاه که به سبک زنده و جدلی مخصوص فور و، به تصدیق خود وی، برای عموم نوشته شده بود، از حد جمعبندی نوشته‌های پیشین وی دربارهٔ موضوع مورد بحث فراتر می‌رفت. نویسنده در آن، به اسلوبی که در آینده نیز ادامه داد، گفت‌وگو را بر اساس آثار یکی‌از پژوهندگان پیشین (و در این مورد، مورخ و کشیش کاتولیک، هاینریش دنیفله) آغاز می‌کرد و کم‌کم جلو می‌رفت تا به برداشت خاص خود از موضوع برسد. فور اظهار خوشوقتی می‌کرد که دنیفله تصویری را که نویسندگان پروتستان طی قرنها با ستایش و اعجاب بتدریج از لوتر نگاشته‌اند درهم کوبیده است، ولی، درعین‌حال، از این نتیجه‌گیری جدلی وی نیز ناخرسند بود مبنی براینکه نهضت اصلاح دین [رفرم] از ضعف عاطفی لوتر نشأت گرفته است، یعنی از «درماندگی اسف‌انگیز کسی که متمایل به بدکاری و مقهور قوه شهوانی بوده است و با اعتراف به شکست [در برابر این وسوسه‌ها] سپر افکنده و از تار و پود عجز و بیچارگی خویش، نظام فکری جدیدی به‌هم بافته‌است.» فور چنین تعبیری را ساده لوحانه می‌دانست و می‌گفت دنیفله منحصراً به وسوسه‌های جنسی لوتر تکیه کرده و داستانی خیالی به سبک نویسندگان پیش از فروید نوشته است. او عقیده داشت که حقیقت، کم‌رنگ و لعاب‌تر از این بوده است: راست است که لوتر در جوانی، در ایام رهبانیت، به‌گناهکاری خویش اعتقاد داشته است، اما هیچ نشانه‌ای نیست که این اعتقاد از ارتکاب واقعی افعال حرام

39) L. Febvre, "Marc Bloch et Strasbourg," *Combats*, pp. 394 - 395.

سرچشمه گرفته باشد و، برعکس، منشأ آن باید وسـواس مفرط به ادای فرایض مذهبی دانسته شود[۴۰].

بدون شک، حق با فور بود که افتراهای سلف خویش را عیان می‌کرد. نشانه‌های استادی و چیره‌دستی او در بسیاری از صفحه‌های کتابش دربارهٔ لوتر نمایان است، از جمله در طرحی که به اجمال و با چابکی از جامعهٔ آلمان می‌نگارد و نشان می‌دهد که مردم چگونه دلشان پر بود و عذاب می‌کشیدند و آماده بودند با کوچکترین اشاره علناً سر به اعتراض بردارند؛ در توصیف ویژگیهای کلی نثر لوتر و چگونگی تبلور آن به صورت زبان نوین آلمانی؛ در تحلیل ناتوانی آن مصلح بزرگ از انتقال افق دید خویش به مذهبی که به‌نام او بنیاد شد و دگرگون کردن آن مذهب به وسیلهٔ تبلیغ سربزیری و اطاعت که از پیش هم در ذهن آلمانی‌ها مخمر بود. اوج زبردستی لوسین فور هنگام پی‌جویی کنش و واکنش تعارضات اجتماعی با اندیشه‌های دینی و فلسفی پدیدار می‌شد. او این دو عامل را به چشم دو متغیر مختلف می‌نگریست و هیچ یک را تابع دیگری نمی‌دانست. اما از جهت آنچه از آن زمان به‌بعد هدف عمدهٔ وی قرار گرفت ـ یعنی تاریخنگاری از جنبهٔ روانشناختی ـ کتاب فور دربارهٔ لوتر هنوز مراحل جنینی را می‌گذرانید. او فقط متوجه شده بود که زندگینامه نویسی از جنبهٔ روانشناختی، امکاناتی به نویسنده عرضه می‌کند که تبعات آن از حد احوال و اعمال یک شخص بزرگ به‌تنهایی فراتر می‌رود؛ همچنین، توجه کرده بود که رشتهٔ روانشناسی هنوز در فرانسه در دههٔ ۱۹۲۰ برای چنین کاری مجهز نیست. بنابراین، او حدس می‌زد که: «بعدها، هنگامی که علم روانشناسی به آن پایه از رُشد برسد که بتوان بدون تردید و دودلی از آن استفاده کرد، بدون شک این امکان وجود خواهد داشت که بشود کسی را که کوششهای فردی وی باعث انقلاب شده است نمونهٔ بارز گروه یا طایفه‌ای از افرادی دارای افکار همانند و در عین حال متنوع دید که بارها در قرون و اعصار ظهور کرده‌اند[۴۱].»

فور بیش از معلومات خود می‌توانست پیش‌بینیهای درست بکند. سی سال بعد و دو سال پس از مرگ وی، روانپزشکی [به نام اریک اریکسن] که دانش تاریخی گسترده داشت و جوانان پر استعداد و روحاً پریشان و رنجور را به‌تجربهٔ طولانی می‌شناخت، همان‌گونه که فور پیش‌بینی کرده بود، زندگینامه‌ای از جنبه‌های عمیق روانشناختی نوشت[۴۲] که لحن فرویدی

40) L. Febvre, *Un destin: Martin Luther* (Paris, 1922).

ترجمهٔ انگلیسی:

Martin Luther: a Destiny, trans. Roberts Tapley (New York, 1929), pp. 28-29.

41) Ibid., pp. 73-74.

42) Erik H. Erikson, *Young Man Luther* (New York, 1958).

داشت، ولی فرویدی به‌معنایی که فور حتی قادر به تصور آن هم نبود. فور نیز مانند بیشتر دانشوران فرانسوی روزگار خود، تعبیری تک‌بعدی و فقط مبتنی بر سبب‌یابیهای جنسی از روانکاوی داشت. از این نظر، حق با او بود که می‌گفت دنیفله خطا کرده که الهامات مرد بزرگی [چون مارتین لوتر] را معلول ضعف وی در مبارزه با نیروی سرکوب نشدنی تمایلات جنسی می‌دانسته است. ولی او هنوز از قواعد و معیارهای فرویدیهای بعدی خبر نداشت که به تیزبینی و انعطاف‌پذیری خود وی بودند و، به‌تعبیر ایشان، سائقهای جنسی و بلندپروازیهای آرمانخواهانه، هر دو می‌بایست تار و پود آرزویی واحد و چیره‌گر برای بخشایش ایزدی تلقی شوند.

یک سال پس از انتشار کتاب فور دربارهٔ لوتر، او و بلوک دست به تأسیس سالنما زدند. مجلهٔ جدید درست دارای همان تأثیری شد که سردبیرانش امیدوار بودند داشته باشد. فور و بلوک، دلگرم از اندرزهای بزرگترین مورخ بلژیکی آن زمان، هانری پیرن، و مستظهر به همکاری چند تن از معاصرانشان در فرانسه، مانند ژرژ لوفور که بزودی بزرگترین تاریخنگار متخصص انقلاب کبیر فرانسه شد، سالنما را به‌صورت میدانی برای ابراز نظریات متنوع و گستردهٔ تاریخی از جهت اقتصادی و اجتماعی و جغرافیایی و روانی درآوردند. زمانه، زمانه‌ای پرخطر بود، و مجله‌ای که بر اقتصاد و توجه مورخ به عصر خودش تأکید می‌گذاشت، با جوّ همگانی احساس نگرانی از افزایش بحران سازگار بود. ژرژ لوفور، بخصوص، پژوهش دقیق و تعهد اجتماعی را با هم درمی‌آمیخت و با سرمشقی که از این رهگذر می‌داد، افراد نسل جدیدی از پژوهشگران چیگرای فوق‌العاده هوشمند و مستعد را که همه دربارهٔ انقلاب کبیر تحقیق می‌کردند، دور خود گرد آورده بود. با آغاز دههٔ جدید، رفته رفته تأثیر گروه سالنما در حیات دانشگاهی درهم‌بافتهٔ فرانسه آشکارتر می‌شد. دیری نگذشت که اجر زحمتهای فور و بلوک کم‌کم به ایشان رسید. هر دو از آن گونه نوآوران خوش اقبال بودند که می‌دانستند چگونه در درون نظام مستقر کار کنند و پیش از مردن و تا هنگامی که هنوز فرصت باقی است از قدردانیهای رسمی بهره‌مند شوند. وقتی دههٔ ۱۹۳۰ فرا رسید، دیگر محیط استراسبورگ گنجایش استعدادهای آنان را نداشت، و حرکت بعدی، ناگزیر، می‌بایست به سوی پاریس باشد.

در ۱۹۳۳، فور به استادی کرسی نوبنیاد تاریخ تمدن جدید در کلژ دوفرانس منصوب شد و در این سمت درست هرآنچه را خواسته بود ــ احترام و اعتبار و مرکزیت و، در عین حال، دوری از جریان عادی کار دانشکده‌ها ــ به‌دست آورد. (به‌یاد بیاوریم که برگسون نیز در

کلژدوفرانس به همین نحو محلی برای رساندن صدای خویش به گوش شنوندگانی علاوه بر اهل فن، در حوزهٔ فلسفه به‌دست آورده بود.) به‌علاوه، آن کرسی به‌نظر می‌رسید، بنابه تعبیر خود فور، دقیقاً فراخور تواناییهای او باشد. وی در خطابهٔ افتتاحیهٔ خویش خاطرنشان ساخت که تأسیس آن کرسی، رشته‌ای را از نو زنده کرده که زمانی میشله عهده‌دار آن بوده و در ۱۸۹۲ حذف شده است. منظور روشن بود: عصر چهل‌سالهٔ تاریخ «پوزیتیویستیِ» منقسم به شعبه‌های جداگانه به‌سرآمده بود و از آن پس فرانسه بار دیگر می‌خواست صدای مورخان «عمومی» را بشنود[۴۳].

فور با رفتن به پاریس، به گرداب فعالیتهای مختلف کشیده شد. در مقام سرپرست دایرةالمعارف فرانسه انجام وظیفه می‌کرد، به سفرهای خارج برای سخنرانی می‌رفت، و با سیلی از مقالات کوتاه و نقد و بررسی کتابها همکارانش را به‌ستوه می‌آورد و جوانان را به ادامهٔ راهشان وا می‌داشت. بنابراین، کارهای عمده‌اش اجباراً کندتر صورت می‌گرفت. سختکوشی فور حیرت‌انگیز بود، ولی او نیز مانند بسیاری از دانشمندان، بیش از ظرفیت خود مسؤولیت به دوش گرفته بود. اتمام بزرگترین اثرش همچنان معوق ماند تا آرامش شوم اشغال فرانسه به دست آلمان پیش آمد.

بلوک چند سال پس‌از فور به‌عنوان استاد تاریخ اقتصادی در سوربُن به پاریس رفت. ولی وقت او کمتر با مزاحمتها گرفته می‌شد. تاریخ اقتصادی، خارج از جریان اصلی تاریخنگاری در فرانسه بود، و اصولاً باید گفت اقتصاد به طور کلی در بوتهٔ اهمال افتاده و عقب‌مانده بود. در کشورهای دیگر ممکن بود باعث شگفتی شود که کسی مانند بلوک، متخصص تاریخ قرون وسطا، بدون آمادگی کافی به استادی این کرسی منصوب شده است. اما در فرانسه جز این انتظار نمی‌رفت زیرا هیچ کس دیگری بهتر از او واجد صلاحیت نبود.

بلوک از زمانی که فور او را به سوی تاریخ روستایی رانده بود، با کار و زحمت در صدد کسب دانش فنی لازم برآمده بود. تقسیمبندی اراضی و آیش و روشهای گوناگون شخم زدن و خرمن جمع کردن و واقعیات زندگی روستایی را، که هنوز ممکن بود با مشاهدهٔ دست اول در محل به‌دست آورد، مورد مطالعه قرار داده بود. فقط به فرانسه هم اکتفا نکرده بود، زیرا، مانند دوستش، در رؤیای تاریخ تطبیقی بود و می‌کوشید در فنون کشاورزی و جامعه‌شناسی

43) L. Febvre, "De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien," *Combats*, pp. 3 - 4.

روستایی سایر کشورهای غربی نیز صاحب نظر شود. مستغرق در زبانهای بیگانه و مطالعهٔ دقیق تاریخ کشورهای اسکاندنیاوی، علاوه بر انگلستان و آلمان، شده بود. امکانات روش تطبیقی را در ۱۹۲۸ در سفری به اسلو اجمالاً ترسیم کرده بود. سال بعد، برای ایراد یک سلسله سخنرانی دوباره به نروژ دعوت شد و در آنجا بود که شهرت استوار بین‌المللی به‌دست آورد.

حاصل این سخنرانیها کتابی بود به نام ویژگیهای اصلی تاریخ روستایی فرانسه[۴۴] که باید نخستین کتاب از دو کتاب کلاسیک بلوک محسوب شود. خوشبختانه، نویسنده در این کتاب از اطالهٔ کلام پرهیز کرده بود. ولی دامنهٔ بحث گسترده‌تر از آن بود که از عنوان کتاب برمی‌آمد. البته فرانسه محور سخن بود، ولی مواد و مطالبی که به‌منظور تطبیق و مقایسه عرضه می‌شد مربوط به سراسر اروپای غربی بود. در این کتاب، نویسنده، برای نخستین بار، به اصطلاح خودش، از «روش پسروی[۴۵]» در بررسی نواحی برون‌شهری اروپا استفاده کرده بود، زیرا معتقد بود که اسلوب معمول رعایت ترتیب زمانی امکانپذیر نیست. او عقیده داشت که تاریخ جوامع روستایی تا پیش از قرن هجدهم به صورت مکتوب ثبت نشده است و، بنابراین، در بررسی آن باید از امروز ــ یا شاید از «گذشته‌ای بسیار نزدیک به امروز» ــ آغاز کرد و کم کم عقب رفت تا به نخستین دوره‌ها رسید. بلوک می‌گفت که مناطق برون‌شهری بسیار کُند تغییر می‌کند و ویژگیهای برجستهٔ آن کمابیش همانهاست که در قرون وسطا بوده است. به این جهت، کار مورخ این است که بر پایهٔ مشاهدهٔ مستقیم روزگار خودش، وضع گذشته را به گمان و تقریب نتیجه بگیرد. آنچه به او چگونگی این کار را می‌آموزد، تعمق در نامهای مکانها و قیافهٔ مزارع و فرهنگ عامیانه و حتی عکسهای هوایی است.

نتیجهٔ زحمتهای بلوک، شاهکار فن کاراگاهی تاریخی بود. دقت اسلوب و عبارت در کتاب ویژگیهای اصلی تاریخ روستایی فرانسه با اطمینان به‌نفس فوق‌العادهٔ نویسنده در تسری دادن قضایا جمع شده است. کوشش عمدهٔ بلوک بر تعیین حدود جغرافیایی دو ناحیهٔ دارای فنون مغایر و از لحاظ وسعت نابرابر و، در عین حال، بسیار ثابت و دگرگون نشده در طی قرنهای پیاپی، مقصور بوده است: یکی ناحیهٔ آیش سه ساله و خیش چرخدار، و دیگری ناحیهٔ

44) Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française.*
این کتاب نخستین بار در ۱۹۳۱ در اسلو منتشر شد و بار دوم، همراه با مجلدی شامل اضافات و یادداشتهای بعدی بلوک دربارهٔ همان موضوع، در ۱۹۵۲ در پاریس به چاپ رسید. ترجمهٔ انگلیسی:
French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics, trans. Janet Sondheimer (Berkeley, Calif.), 1966.

45) regressive method

آیش دو ساله و خیش دستی؛ اولی ناحیهٔ دشتهای شمال اروپا، و دومی دشتهای منطقهٔ مدیترانه. چنین فرقها ابداً به مرز کشورها ارتباط نداشت. فرانسه بخشهایی از هر دو ناحیه را دربرمی‌گرفت، و هر ناحیه بسیار از مرزهای آن فراتر می‌رفت. همین کیفیت فوق ملی در ضمن تحلیلهای بعدی بلوک در مورد همبستگی درونی جماعات و ساختار خانواده‌ها و ماهیت متغیر نظام ارباب ـ رعیتی نیز به‌چشم می‌خورد. بلوک با کاری که در ویژگیهای اصلی تاریخ روستایی فرانسه کرد، تاریخ روستایی را از چنگ عتیقه شناسان و حقوقدانان رهانید و به نمونه و سرمشقی برای نتیجه‌گیریهای خلاق بر اساس شواهد قلیل و نامتعارف مبدل کرد.

موضوعی که در ضمن تحقیقات روستایی بلوک بتدریج جنبهٔ محوری پیدا کرده بود، رابطهٔ ذهنیت همگانی با دگرگونیهای تکنولوژیک بود، و بلوک در سراسر دههٔ ۱۹۳۰ همچنان به پژوهش در این باره ادامه می‌داد. نمونه‌ای که سخت توجه او را جلب می‌کرد آسیای آبی بود. مردم عهد باستان اصول این اختراع را کشف کرده بودند ولی در عمل تقریباً هرگز آن را به کار نمی‌بستند. بعد با انحطاط امپراتوری روم و کاهش نیروی انسانی، که در نتیجهٔ دستور اولیای دین مسیح دایر بر منع استفادهٔ عیسویان از همکیشان خویش به‌عنوان برده پدید آمده بود، آسیاب به‌صورت یکی از ضروریات اقتصادی درآمد، تا سرانجام اربابان در قرون وسطا کم‌کم آسیاها را بزور به انحصار خود درآوردند و دست‌افزارهای قدیمی روستاییان متروک شد. بلوک عقیده داشت که این سلسله وقایع نه تنها نمودار پیروزی تکنولوژی است، بلکه از بسیاری امور دیگر نیز حکایت می‌کند: «در یک کلام، اختراعی دیرین که تقریباً از اول به اوج کمال رسیده بود... و تنها به واسطهٔ عمل متوالی سلسله‌ای از عوامل که هیچ یک ربطی به محاسن ذاتی آن نداشت ــ یعنی شکست یک امپراتوری و رواج فلان دین و پیدایش ساختاری جدید از لحاظ سلطه و مرجعیت ــ عاقبت پیروز شد[۴۶].»

نوشته‌های بلوک «هنگامی از همه وقت آموزنده‌تر است که در آنها نقطهٔ حساسی که از آن به بعد عمل عقلایی در تنگنای رسوم و معتقدات مقبول محبوس می‌شود، مورد تحلیل قرار می‌گیرد[۴۷].» همان طور که فور در تلاقیگاه دیانت و طبقهٔ اجتماعی آغاز به هنرنمایی کرد، بلوک نیز به جستجوی نگرشها و اعمال عامیانه و بقایای خردستیزیهایی برخاست که نوآوریهای فنی و عاطفی را در تنگنا گذاشته بودند. بلوک در تاریخ قرون وسطا تخصص داشت و در آن

46) "Technique et évolution sociale: réflexion d'un historien," *Mélanges*, II, 838.

این نوشته نخست در نشریهٔ زیر منتشر شده بود:

Europe: revue mensuelle, XLVII (1938).

47) Gilbert, "Three Twentieth Century Historians," p. 369.

حوزه آموزش دیده بود و، بنابراین، با نوشته‌هایی که در آنها احساس تعلق به جماعت مورد بحث واقع می‌شد آشنایی کامل داشت. بعدها نیز در مقام مورخ اقتصادی آموخته بود که چگونه در عرصهٔ تکنولوژی، فرقهای مهم و حساس بگذارد. دومین کتاب بزرگ وی، که به بررسی جامعهٔ قرون وسطا اختصاص داشت و سبب شهرت پایدار او شد، از تلاقی آن دو رشتهٔ پژوهشی به وجود آمد.

طبیعی بود که کار تلفیقی بلوک جای خود را در مجموعهٔ تطور بشر هانری بر باز کند. جلد اول آن در ۱۹۳۹ و جلد دوم سال بعد منتشر شد[۴۸]. بحث کتاب دربارهٔ مناسبات فئودالی، خود به‌تنهایی برای اثبات برتری آن به کارهای پیشین دیگران کافی بود. دیگران مطلب را از دیدگاه حقوقی بر رسیده و به اجمال برگذار کرده بودند؛ بلوک کوشیده بود الگوی مرجعیت و سلطه در قرون وسطا را با تمام تضادها و ناسازگاریهای گسترده‌اش به‌دست بیاورد. او بیش از آنکه به یک «نمودار سازمانی» محض برای پی بردن به چگونگی گردش امور در نظام فئودالی نظر داشته باشد، می‌خواست ببیند که حقیقت برداشت مردم آن روزگار از نهادهای موجود چه بوده است. بنابراین، آنچه در کتاب دارای بالاترین جنبهٔ ابتکاری بود، به فئودالیسم به‌معنای متداول مربوط نمی‌شد و عبارت از تحقیقات بسیار شگفت‌انگیزی بود دربارهٔ اموری از قبیل اسامی جایها، دشواریهای مواصلات زمینی، تغییرها و تردیدها در مفهوم زمان، نقش «حافظهٔ جمعی» در کژنمایی تصویر گذشته به اقتضای نیازهای کنونی، و ایهامهای ناشی از دو زبانی بودن باسوادان در بحث از ترتیبات فئودالی. از این مقدمات ظاهری ــ که بلوک همه را تحت عنوان «محیط[۴۹]» می‌گنجانید ــ در واقع کلید برداشت و تعبیر او از سراسر موضوع به دست می‌آمد. راز اینکه بلوک توانسته بود از عهدهٔ بحث دربارهٔ همهٔ این امور برآید این بود که از دو روش استفاده می‌کرد: یکی روش مشاهدهٔ مستقیم و دست اول که پیشتر نیز در مطالعات ارضی و زراعی به بهترین وجه از آن سود برده بود؛ و دیگری بهره‌گیری از منابع مختلف ــ اعم از شعرهای حماسی و آثار کلامی و مانند اینها ــ برای افزودن به غنای شرحی که می‌خواست بدهد.

جلد دوم جامعهٔ فئودالی هنگامی منتشر شد که بلوک بار دیگر در ارتش خدمت می‌کرد و کشورش سخت در خطر بود. در سالهایی که او آن کتاب را تکمیل می‌کرد، دوستش، فور،

---

48) Marc Bloch, *La société féodale.*

ترجمهٔ انگلیسی:

Feudal Society, trans. L.A. Manyon (London, 1961).

[این کتاب به فارسی ترجمه شده است. - م .]

49) milieu

پیشرفتی کندتر داشت. فور دقیقاً می‌دانست که بر طبق برنامهٔ جدیدش برای تاریخنگاری از جنبهٔ روانشناختی، می‌خواهد چه کند؛ اما گرفتاریهای متعددش عملی کردن آن را به تعویق می‌انداخت. البته در این اثنا او چیزهایی هم می‌نوشت که نشان می‌داد به‌کدام سو پیش می‌رود.

سالنما، در اصل، تحت عنوان کلی «تاریخ اقتصادی و اجتماعی» تأسیس شده بود، ولی پژوهشها به مرحله‌ای رسیده بود که این عنوان دیگر کار مورد نظر فور را تماماً شامل نمی‌شد و محدودیت ایجاد می‌کرد. او معتقد بود که «اگر بخواهیم درست صحبت کنیم»، چیزی به‌نام تاریخ اقتصادی و اجتماعی وجود ندارد؛ فقط تاریخ با «وحدت» کاملش وجود دارد و بس، یعنی «مطالعه‌ای به شیوهٔ علمی در فعالیتهای مختلف آدمیان و آثار گوناگون ایشان در روزگاری پیشتر[50].» چنین مطالعه‌ای، بنابه‌تعریف، می‌بایست خصلت «اجتماعی» داشته باشد. وقایعنگاران سیاسی و دیپلماتیک طوری، به‌عقیدهٔ فور، دربارهٔ سیاستهای عالی فرمانروایان قلمفرسایی می‌کردند که گویی آن سیاستها هیچ نسبتی با نیازهای عمیق و پایدار فرمانبرداران نداشته است. فور هرگز در حمله به چنین نویسندگان تردید به خود راه نمی‌داد، و به نگارندگان تاریخ اندیشه‌ها نیز اعتراض داشت زیرا می‌گفت این جماعت نیز مفاهیم انتزاعی را در خلأ و بدون توجه به جوّ عاطفیی که خاستگاه آن مفاهیم بوده است مورد بحث قرار می‌دهند. استعمال واژه‌هایی چتروار همچون «محیط» و «ذهنیت» و «جوّ» بدین منظور بود تا بلوک و فور بتوانند هم تنگ‌حوصلگی خویش از کارهای پیشینیانشان و هم مشخصات تکلیفی را که در پیش داشتند با استفاده از آنها بیان کنند.

پس «تاریخ روانشناختی»، بنا به تعریف فور، نه شعبه‌ای تخصصی از مطالعات تاریخی، بلکه نگرشی خاصی برای رسیدن به خود تاریخ بود، چنانکه دیگران امکان داشت از جنبهٔ اقتصادی یا جامعه‌شناختی به موضوع بنگرند. دلیل دیگر تأکید فور بر روانشناسی این بودکه او بزرگترین کمبودها و نارساییها در دانش آدمی دربارهٔ گذشته را در آن زمینه می‌دید و شکایت داشت که: «ما تاریخ عشق نداریم. تاریخ مرگ نداریم. تاریخ رحم و بیرحمی نداریم. تاریخ شادمانی نداریم.» سراسر قلمرو «احساسات» انسانی بیرون از دایرهٔ دانش و پژوهش مانده است. فور حدس می‌زد که بهترین روش رسیدن به مقصود، دقت در تپشهای عاطفی هر روزگار معین در گذشته است، یعنی تغییراتی که بتناوب، خواه آهسته و خواه تند، در چیرگی مهر بر کین یا عقل بر عاطفه حاصل می‌شده است. گمان او این بود که هر عاطفهٔ انسانی،

50) L. Febvre, "Vivre l'histoire. Propos d'initiation," *Combats*, pp. 19 - 20.
این مقاله نخست به صورت خطابه ای در برابر دانشجویان دانشسرای عالی در ۱۹۴۱ ایراد شد.

بضرورت، هم دارای جنبهٔ مثبت است و هم منفی: «هم خودش است و هم ضد خود.» بنابراین، به عقیدهٔ وی، پژوهش در این زمینه برای مورخ «هم فوق‌العاده جذاب و دلفریب و هم بی‌نهایت دشوار» بود. اما تاریخ‌پژوهان یکسره هم در این قلمرو محروم از هرگونه وسیله و منبع نبودند و می‌توانستند برای تعیین مسیر احساسات بشری به ابزارهایی مانند ریشه‌شناسی واژه‌ها و شمایل‌نگاری[۵۱] و ژرف‌نگری در آثار ادبی متشبث شوند[۵۲].

در سالهای جنگ [دوم جهانی]، سرانجام سه مطالعه دربارهٔ حیات دینی و عقلی در قرن شانزدهم بسرعت یکی پس از دیگری از فور منتشر شد که شاهد زندهٔ کاربرد روش تازهٔ او در عمل بود. مهمترین آنها، که عموماً شاهکار وی تلقی می‌شود، مسألهٔ بی‌ایمانی در قرن شانزدهم[۵۳] بود که نویسنده بیش از ده سال از عمر خویش رابر آن خرج کرده بود و هنگام پایان کار، متجاوز از شصت سال از سنش می‌گذشت و دانش خود در علوم انسانی و درک تخصصی خویش در علم کلام و شمّ خاصی را که درتشخیص «جوّ» آن روزگار داشت، و از زمان انتشار کتاب دیگرش دربارهٔ ماریتن لوتر پیوسته درکارپروراندن و تقویت آن بود، در آن درج کرده بود.

کتاب فور دربارهٔ «بی‌ایمانی» در قرن شانزدهم نیز مانند جامعهٔ فئودالی بلوک، در مجموعهٔ تطور بشر چاپ شد، با این تفاوت که در نخستین نگاه به‌نظر نمی‌رسید اثری تلفیقی باشد. چنانکه از عنوان فرعی آن، دین رابله، برمی‌آمد، موضوع آن از نوشتهٔ بلوک محدودتر بود و به نگرش و موضع فرانسوا رابله نسبت به مسیحیت در روزگار خودش مربوط می‌شد. فکر انجام چنین مطالعه‌ای نخست در سالهایی که فور در استراسبورگ به سر می‌برد برای او حاصل شده بود، یعنی پس از برخورد به این ادعا در نوشتهٔ شخصی به نام آبل لوفران مبنی بر اینکه رابله ملحد بوده است. چنین اتهامی عجیب به نظر می‌رسید، زیرا فور می‌دانست که بی ایمانی تام، به معنای امروزی، در فضای فکری قرن شانزدهم تصورپذیر نبوده است. بنابراین، همان طور که پیشتر در مورد لوتر عمل کرده بود، این بار نیز ــ منتها به‌نحو آشکارتر و جامعتر ــ کمر به تصحیح اشتباه یکی از پیشینیان بست. هدف او، بالاخص، رفع شبهه دربارهٔ رابله و، به‌طور اعم، تعیین حدود خوشباوری و شکاکیتی بود که نظریات معاصران رابله محصور به مرزهای آن می‌شد.

---

51) iconography

52) L. Febvre, "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire," *Combats* , pp. 228 - 236.

این گفتار نخست در سالنما چاپ شده بود:

Annale d'histoire sociale, III (1941).

53) L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais.*

بنابراین، سؤالی که فور بدایتاً از خود کرد این بود که «آیا چنین چیزی ممکن است؟»، نه اینکه «آیا چنین چیزی راست است؟»[۵۴] پاسخ به این پرسش سه مرحله داشت. نخستین مرحله، بررسی قراین و شواهد علیه رابله ــ یعنی گوشه و کنایه‌های ادیبان دیگر به او ــ بود که با تحقیق بیشتر معلوم شد ضد و نقیض است و مؤدی به نتیجه نمی‌شود. سپس، فور به این مسأله پرداخت که رابله خود دربارهٔ دین مسیح چه گفته است، و در اینجا کشف کرد که عقایدی که آن دو موجود غول‌پیکر، یعنی گارگانتوا و پانتاگروئل[۵۵]، ابراز می‌داشته‌اند نه تنها از قبیل آرای عقلیان و هرهری مذهبان نبوده، بلکه بمراتب از نظریات طرفداران اصلاح دین نزد اولیای مذهب کاتولیک مقبولتر بوده است. از مطالعهٔ نامه‌ها و نوشته‌های پراکندهٔ رابله آشکار شد که «مرام غولان» مرام خود رابله بوده است و او گرچه در نخستین مرحله‌های اصلاح دین با پیروان لوتر روحاً احساس قرابت می‌کرده، پس از اینکه کالون به پیروان آن نهضت القا کرده که انسان موجودی گنهکار و پریشان روزگار است که باید خویشتن را از هر گونه شادی و نشاط محروم کند، با او پیوند گسسته و هواخواه اراسموس شده است. نتیجهٔ گریزناپذیر این بود که رابله از قبیل لامذهبان دویست سال بعد از عصر خود نبوده است. بلکه مانند اغلب معاصران تحصیلکردهٔ خویش، از سویی، فکر باز و درکی شخصی و «دورنی» از دین داشته و، از سوی دیگر، به هیچ وجه در خصوص معجزات و کتاب مقدس و مسألهٔ تأثیر دعا دارای شمّ نقادی و سنجشگری نبوده است.

رفع شبهه به‌پایان رسیده بود و فور آمادهٔ پرداختن به سومین کار خود، یعنی تعیین حدود جهان متافیزیکی و علمی سدهٔ شانزدهم، بود. او و بلوک بزرگترین گناه را برای مورخ افتادن به دام نگریستن به یک عصر از دیدگاه عصری دیگر می‌دانستند. فور به این نتیجه رسیده بود که کسانی مانند لوفران به چنین شیوه‌ای به رابله و معاصران وی نگریسته‌اند، و ادعا می‌کرد که مردم قرن شانزدهم ممکن نبود به معنایی که ما در قرن بیستم در نظر داریم ملحد باشند، زیرا وجودشان در فضای دین و متعلقات آن محصور بود و تصورشان از علوم به آمیزه‌ای از کنجکاوی کودکانه و تجارب خفیه محدود می‌شد و تصوری از یگانگی صدق و از امتناع تناقض نداشتند و، خلاصه، در قرنی می‌زیستند که مردم «می‌خواستند باور کنند و در هر چیزی... جویای جلوهٔ الاهی بودند[۵۶].»

بیشتر خوانندگان، این سومین جنبهٔ کار فور را جالبتر از همه می‌دانستند و، مانند بلوک،

---

54) L. Febvre, *Le problème de l'incroyance*, p.18.

۵۵) Gargantua, Pantagruel، اسامی دو قهرمان غول پیکر رمان مشهور رابله به همین نام. - م.

56) Ibid., p.500.

دریغ می‌خوردند که چرا او آن «داربست رابله‌ای» را از پیرامون آن برنچیده است[۵۷]، غافل از اینکه فور هرگز نخواسته بود جز به این شیوه پیش برود و کتاب را به صورتی عرضه کرده بود که روش اوبه‌مورخان و مردم آشکار باشد و به‌طور ضمنی سبب ترغیبشان به پیروی از آن بشود. فور به تعقیب دو هدف برخاسته بود: یکی اینکه مسأله‌ای ماهوی را فیصله دهد، و دیگر اینکه نوع جدیدی از تاریخ‌پژوهی ابداع کند. هنوز تا امروز مورخان نوشته‌های خویش را به دو دستهٔ «تک‌نگاریها» و «آثار عمومی» بخش می‌کنند و فرق مشابهی میان تاریخ اجتماعی و تاریخ فکری می‌گذارند. کتاب فور دربارهٔ رابله به مثابهٔ پلی میان این دو بخش بود. اثری بود از نظر تحقیقی بدیع در خصوص موضوعی بسیار مشخص که کم‌کم دامنه‌ای گسترده‌تر پیدا می‌کرد و مسأله‌ای تاریخی دارای ابعادی بزرگ را دربرمی‌گرفت. پژوهشی بود در آثار فکری، اعم از ادبی و کلامی که، با اینهمه، هرگز از واقعیتهای اجتماعی و جوّ روانی تکوین آن آثار غفلت نمی‌کرد. ممکن نبود پس از انتشار کتاب فور دربارهٔ رابله، «تاریخ سیر اندیشه‌ها» هرگز دیگر مانند گذشته شود.

فور و بلوک به فاصلهٔ دو سال از یکدیگر به اوج موفقیت رسیده بودند. با انتشار دومین جلد جامعهٔ فئودالی در ۱۹۴۰ و دومین جلد رابله در ۱۹۴۲، مطالعات وسیعتر هر دو تکمیل شده بود و حاصل بیست سال همکاری ایشان بهترین اثری بود که هریک می‌توانست عرضه کند. از آن پس، کهولت و مسؤولیتهای جدید مزاحم کار فور شد، و بلوک در اوج شکوفندگی فکری از پای درآمد. از ۱۹۳۹ به بعد، فور و بلوک دیگر نتوانستند به کار مشترک ادامه دهند. روزگار میانشان جدایی انداخت. بلوک داوطلبانه به خدمت ارتش رفت و در دفاع از میهنش شهید شد؛ فور زنده ماند و افتخارات و ستایشهایی که به زحمات هر دو تعلق می‌گرفت، به او رسید.

III - سالهای جنگ و سه وصیتنامهٔ بلوک

هنگامی که جنگ [دوم جهانی] آغاز شد، بلوک پنجاه‌وسه ساله بود و شش فرزند صغیر داشت ولی، با وجود این، تصمیم گرفت از حالت افسر احتیاط بیرون بیاید و برای خدمت نامنویسی کند. به شوخی می‌گفت: «من پیرترین سروان ارتش فرانسه‌ام.» مأمور خدمت در

۵۷) نامهٔ مورخ ۱۳ فوریه ۱۹۴۳ بلوک به فور، در:
"Témoignages," pp. 28 - 29.
بسنجید با سخنان فور در اثری که در یادداشت پیش بدان ارجاع دادیم، ص ۱۰.

ستاد شد، اما از وظایف روزانهٔ یکنواختی که داشت ناخرسند بود و بیتابی نشان می‌داد و احساس می‌کرد به‌عنوان افسر رابط با انگلیس‌ها بهتر می‌تواند تواناییهای خویش را به کار اندازد. در اوایل زمستان دورهٔ معروف به «جنگ قلابی[۵۸]»، کار جالبتری پیش آمد و وظیفهٔ پرمسؤولیت ولی نامناسب ادارهٔ یک انبار بزرگ بنزین به او سپرده شد.

بنابراین، هنگام حملهٔ آلمان در ماه مه، بلوک در موقعیتی بود که می‌توانست ببیند عیب روشهای ستادی فرانسه چه بوده است. در عقب‌نشینی بزرگ [از برابر ارتش آلمان] بلوک نیز گیر کرد. از دنکرک به انگلستان رفت و هنگامی دوباره باکشتی به شبه جزیرهٔ برتانی [در خاک فرانسه] گسیل شد که می‌بایست شاهد شکست کامل کشورش باشد: تصور غصهٔ او از این شکست دشوار نیست. اما بلوک هرگز از یاد نمی‌برد که مورخ است و چکیدهٔ تجربهٔ ملال‌انگیز و اندوهبار نظامی خویش را به‌صورت سلسله تأملاتی به نگارش درآورد که امیدوار بود روزی به درد هموطنانش بخورد. کتاب کوچک شکست عجیب[۵۹]، که آموخته‌های او به اجمال در آن بیان شده است و پس از مرگش انتشار یافت، نخستین قلم از سه وصیتنامهٔ زمان جنگ بلوک است.

وقتی کتاب پس از آزادی فرانسه از چاپ درآمد، مردم در شگفت شدند که یک مورخ ــ آن هم متخصص تاریخ قرون وسطا ــ چگونه توانسته به این خوبی از مسائل فنی آرایش جنگی سر دربیاورد. شکست عجیب بسرعت به‌عنوان یکی از نخستین کتابها ــ و شاید نخستین کتابی ــ که علل سقوط [فرانسه] در ۱۹۴۰ به‌طرز کافی و وافی در آن بیان شده بود، نزد اهل نظر مقبول افتاد. دلیل موفقیت بلوک در این کتاب به کسانی که با نوشته‌های پیشین او آشنایی داشتند آشکار بود: وقوف به تأثیر و تأثر میان عوامل جغرافیایی و روانی که سراسر شرح نویسنده به نور آن منور بود. او به اهمیت عوارض طبیعی زمین از نظر نظامی، لااقل به خوبی اغلب افسران حرفه‌ای، آگاه بود و بمراتب بهتر از آنان می‌دانست که جنگ مکانیزه چگونه رابطه بین مکان و زمان را دگرگون ساخته است. قضاوت بلوک دربارهٔ همکارانش در ستاد شدید بود: به عقیدهٔ او، جمود ذهنی ایشان نگذاشته بود که کسی از حمله‌های برق‌آسای زمینی و هوایی قبلی آلمان عبرت بگیرد. اما شدیدترین تعرضهای وی متوجه خواص و نخبگانی بود که اقتصاد و حکومت فرانسه را در دست داشتند و، به سبب

58) the phony war

59) Marc Bloch, *L' étrange défaite* (Paris, 1946).

ترجمهٔ انگلیسی:

Strange Defeat, trans. Gerard Hopkins (London, 1949).

تنگ‌فکری و خودپرستی، احساس نکرده بودند که «میهن در خطر» است. حکم او دربارهٔ مردم عادی ملایمتر بود: می‌گفت فرانسویان میانه‌حال از جهت روانی غافلگیر شدند و حکمرانانشان خطایی مصیبت‌بار کردند که آنان را محرم ندانستند. احساسی که به ما از خواندن کتاب بلوک دست می‌دهد با مشاهدهٔ نامه‌های زمان جنگ وی تأئید می‌شود، بدین معنا که می‌بینیم گرچه او به‌هیچ وجه از مبارزان چپگرا نبوده، با مردم عادی احساس همدردی می‌کرده است و گنجینه‌ای از عقل سلیم و انسانیت در ایشان می‌دیده که طبقات بالا بکلی فاقد آن بودند[۶۰].

با اینهمه، تأثیر عمومی شکست عجیب در خواننده، آن قدرها که ممکن است تصور کرد غم‌افزا و افسرنده نیست، و در آن کتاب نیز مانند آثار تاریخی‌تر بلوک، لحنی متین و حاکی از اطمینان به آینده حکمفرماست. خود وی در دوران اشغال فرانسه چنین نگرشی نسبت به امور داشت. پس از اینکه در ماسیف سانترال [یا گرانکوه مرکزی][۶۱] بار دیگر به خانواده‌اش پیوست، در صدد برآمد باز در دانشگاه به تدریس بپردازد، هرچند می‌دانست که چون یهودی است، پیوسته در خطر است. در واقع، بلوک یکی از معدود استادانی بود که حکومت ویشی از اخراج ایشان خودداری کرده بود. اما برای این کار حیله‌ای به کار رفته بود، بدین گونه که او را از پاریس دوباره به دانشگاه استراسبورگ انتقال داده بودند که از آن شهر به کلرمون-فران در منطقهٔ اشغال نشده نقل مکان کرده بود. بلوک یک سال در آنجا ماند و سپس چون همسرش می‌بایست برای حفظ تندرستی در ناحیه‌ای خوش آب و هوا زندگی کند، به جنوب به شهر مونپلیه رفت. احاطهٔ او بر موضوعات مختلف و قدرت کارش آسیب ندیده بود. در مونپلیه، یک دوره تاریخ اقتصادی ایالات متحد امریکا تدریس کرد و طرحی برای نوشتن تاریخ رایش دوم[۶۲] به‌منظور بیان علل کژرویهای بعدی آلمان ریخت. سابقاً، هنگام اقامت در استراسبورگ، بلوک با بهره‌گیری از مآخذ آلمانی وسیع کتابخانهٔ دانشگاه، کاملاً با تاریخ اروپای مرکزی آشنا شده بود. این بار، آلمانها او را از ادامهٔ مطالعات بازداشتند.

پسران بزرگتر بلوک از کوههای پیرنه گذشته و به نهضت فرانسهٔ آزاد پیوسته بودند. دیری نپایید که پدرشان نیز به نهضت مقاومت در داخل فرانسه ملحق شد. در پاییز ۱۹۴۲ آلمانها سراسر خاک آن کشور را به‌اشغال درآوردند و بلوک ناگزیر از تدریس دست کشید. طریق سلامت این بود که از آن پس پنهان شود و به انتظار روز نجات فرانسه بماند. اما، به‌عوض،

---

۶۰) نامهٔ مورخ سوم مه ۱۹۴۰ بلوک به فور: "Témoignages," p.19

۶۱) Massif Central . فلات کوهستانی بزرگی درمرکز وجنوب فرانسه، شامل تقریباً یک ششم خاک آن کشور. - م.

۶۲) مراد امپراتوری آلمان از ۱۸۷۱ تا جنگ جهانی اول است. - م.

تصمیم گرفت به شهر زادگاه خویش لیون برود که پایتخت و مرکز نهضت مقاومت بود، و برای سومین بار در عمرش وارد خدمت رزمی شود. به گروهی به نام فران ـ تیرور[۶۳] پیوست و بسرعت در آن ترقی کرد و به مقام رهبری رسید. یکی از همقطارانش شرح داده است که چگونه روزی جوانی بیست ساله از افراد نهضت همراه مردی، به زعم وی، تازه تبلیغ شده فاتحانه وارد ستاد شد: «تازه وارد آقایی بود پنجاه ساله بانشان لژیون دونور و چهره‌ای نجیب و موهایی نقره‌ای و نگاهی نافذ از پشت عینک، با کیفی در یک دست و عصایی در دست دیگر.» نوعی «شوخ طبعی شیطنت آمیز» از دیدگان او ساطع بود. بلوک از جنبهٔ ماجراجویانهٔ کار جدیدش لذت می‌برد. همکارانش به «دقت و وقت‌شناسی و فکر منطقی وی که منشأ شجاعت توأم با آرامش و متانتش بود» ارج می‌نهادند و «شیفتهٔ» او بودند. شک نبود که بلوک بیش از حد تن به مخاطره می‌دهد. گروههایی نامتجانس به‌هم پیوسته و دست به تشکیل «نهضتهای متحد مقاومت[۶۴]» زده بودند، و بلوک برای حفظ تماس میان آنها، می‌بایست در سفرهایی که به اطراف کشور می‌کرد از سه نام مستعار استفاده کند. در یکی از این سفرهای پنهانی به پاریس، واپسین دیدار را با فور کرد. فور تغییری در او ندید: «مانند گذشته، فکر روشن و منطقی داشت و خوشبین و فعال بود.» به او هشدار داد: «مواظب باش! نمی‌دانی بعدها چقدر به تو نیازمندیم.» بلوک جواب داد: «بله. می‌دانم چه سرنوشتی در انتظارم است اگر... مرگ؟ نه فقط مرگ... مرگی هولناک...» و از پله‌ها پایین رفت و ناپدید شد.

در بهار ۱۹۴۴، تنها چند ماه پیش از پیاده شدن [نیروهای متفقین] در ساحل نورماندی، بلوک عاقبت به چنگ گشتاپو افتاد. شکنجه شد ولی به‌حرف نیامد. در اواسط ماه ژوئن، شکنجه‌گران، او و بیست‌وشش نفر دیگر را به محلی در شمال شهر لیون بردند و همه را تیرباران کردند. درست کنار بلوک پسری شانزده ساله بود که «می‌لرزید و می‌گفت: «حتماً درد خواهد آمد...» مارک بلوک با مهربانی بازویش را گرفت و به او گفت: «نه، پسرکم، درد نخواهد آمد»، و نخستین کسی بود که در حالی که به زمین می‌غلتید، فریاد زد: زنده باد فرانسه[۶۵]!»

۶۳) Franc - Tireur، لفظاً به معنای تیرانداز، اصطلاحاً به معنای چریک یا رزمندهٔ غیر نظامی بویژه در نهضت مقاومت فرانسه. - م.

64) Mouvements Unis de Résistance

۶۵) شرحی که دربارهٔ بلوک در نهضت مقاومت دادیم، از دو منبع زیر گرفته شده است:
L. Febvre, "Marc Bloch et Strassbourg," *Combats*, pp. 405 - 407;
Georges Altman, "Notre 'Narbonne' de la Résistance," *Annales d'histoire sociales*, VII (1945), 11-14.

بلوک، سه سال پیش از مرگ، در کلرمون ـ فران «وصیتنامه‌ای روحانی» نوشته بود و در آن توضیح داده بود که نمی‌خواهم هنگام خاکسپاری من «دعاهای عبرانی» بخوانند که «به آهنگ آن... نیاکانم و خود پدرم روانهٔ آرامش ابدی شده‌اند»، زیرا به «صداقت و صمیمیت تام از نظر نص و روح» بیش از هر چیزی ارج می‌گذارم و دور از صداقت خواهد بود اگر در آن هنگام مراسمی در عزای من اجرا شود که به منشأ دینی آن ایمان ندارم. با اینهمه ـ مانند برگسون در همین گونه احوال ـ می‌دید که «زشت‌تر خواهد بود اگر کسی در این عمل ناشی از راستی و درستی، نشانه‌ای از رفتار بزدلانهٔ خائنان به ایمان مشاهده کند.» بنابراین، بصراحت اظهار کرده بود که در این هنگام که مرگ را به چشم می‌بینم، می‌گویم که یهودی به‌دنیا آمده‌ام، ولی «بیش از هرچیز» خود را «فرانسوی محض» احساس می‌کنم و آنچنان دلبستهٔ این کشورم ـ کشوری که مرا در دامان «تاریخ و میراث معنوی و روحی» خویش پرورده است ـ که «ناتوانم از تصور سرزمینی دیگر» که در آن «به این آسودگی نفس بکشم[66].»

سومین نوشتهٔ بلوک، که در سالهای اشغال و مقاومت فرانسه به نگارش درآمده بود ولی پس از مرگ او منتشر شد، کتابی حاوی پاره‌ای دستورها و قواعد برای مورخان بود. این کتاب، که در جهان انگلیسی زبان به *Historian's Craft* معروف است، آمیزه‌ای ناتمام ازمباحث فنی دربارهٔ روش و برخی تأملات عمومی است که نویسنده قطعاً تصمیم نگرفته بود چه نامی بر آن بگذارد[67]. دشوار است بگوییم که اگر بلوک مجال اتمام کتاب را یافته بود، محتویات کامل آن ممکن بود چگونه باشد. ولی گرچه کتاب به‌صورت کنونی و شامل قطعات پراکنده، کاملاً خرسندی بخش نیست، آخرین نوشته‌ای است که دربارهٔ مسألهٔ مورد بحث از قلم بلوک تراویده و تنها چیزی است که بر پایهٔ آن می‌توان اندیشهٔ او را به‌نحو نهایی ارزیابی کرد.

در پیشهٔ مورخ، برخی از روشهایی که بلوک شخصاً از آنها در آثار عمدهٔ خویش استفاده کرده منظم و مدون شده است، از جمله روش نتیجه‌گیری دربارهٔ گذشته بر اساس مشاهدات امروزی که در کتاب ویژگیهای اصلی تاریخ روستایی فرانسه پرورش پیدا کرده و، نیز، روش پی بردن به حقیقت روانی در پس پردهٔ دروغهای ظاهری، چنانکه در شاهان معجزه گر به کار رفته است. در مسائل مشخص و ملموس از این قبیل، بلوک در پیشهٔ مورخ ژرف‌نگری به‌خرج داده و

66) "Testament spirituel de Marc Bloch," *Annales d'histoire sociale*, VII (1945).

۶۷) نامی که هنگام انتشار در فرانسه به آن دادند چنین بود:
Apologie pour l'histoire ou métier d'historien
که ترجمهٔ فارسی آن می‌شود: «دفاع از تاریخ، یا پیشه [یا فن یا صناعت] مورخ». ـ م.

بدون دوپهلو گویی صحبت کرده است. مثلاً بوضوح گفته است: «چه تضاد عجیبی در نگرشهای پیاپی بسیاری از مورخان دیده می‌شود که وقتی مسألهٔ وقوع یا عدم وقوع فلان عمل انسانی مطرح است، از هیچ موشکافی و دقتی فروگذار نمی‌کنند؛ ولی اگر بخواهند به دلایل آن عمل بپردازند، به ظواهر محض بسنده می‌کنند ــ ظواهری مبتنی بر یکی از کلی‌گوییهای روانشناسی عامیانه که درست به اندازهٔ ضد خود درست یا نادرست است[۶۸].» عصارهٔ ایرادی که بلوک وفور از مدتها پیش به همکاران خویش می‌گرفتند در واقع همین بود، یعنی خامدستی درمان‌ناپذیر ایشان در زمینهٔ سبب‌یابی تاریخی.

از سوی دیگر، اشکال نوشتهٔ بلوک به‌عنوان کتاب راهنما نیز در همین بود. عیبهای شیوه کار پیشینیان و معاصران را برمی‌شمرد، ولی چگونگی اصلاح آنها را مشخص نمی‌کرد. پیشهٔ مورخ از جهت تشریح اسلوب و روش قوی بود، ولی در مورد مشکلات فلسفی سبب‌یابی تاریخی فقط به بعضی کنایات مجمل بسنده می‌کرد. قسمتهای نوشته نشده دقیقاً فصلهایی بود که در این زمینه می‌توانست بسیار کارساز باشد، زیرا می‌بایست به مسألهٔ علیت و بخت و تصادف و انگیزه‌های ناخودآگاه و «مشکل اعمال و وقایع موجبه [یا تعیین‌کننده]» و «پیش‌بینی، به عنوان یکی از ضرورتهای ذهنی» بپردازد[۶۹]. اگر اجل مهلت داده بود و بلوک مجال نوشتن این بخشها را پیدا می‌کرد، ممکن بود بعضی از مسائل حل نشده‌ای را که وزنه‌ای به گردن میراث فکری اوست، فیصله بدهد. البته شاید هم چنین نمی‌شد، زیرا اگر آثار پیشین بلوک و قسمتهای تمام شدهٔ پیشهٔ مورخ را اساس داوری قرار دهیم، می‌بینیم که او همیشه ترجیح می‌داده از دادن اندرزهای قطعی و انعطاف‌ناپذیر در روش‌شناسی بپرهیزد و از مشخص کردن اینکه از جهت فلسفی منظورش چه بوده، ابا داشته است.

بسیاری نکات در این کتاب کوچک یادآور نوایده‌آلیستهاست. بلوک نیز هماواز با کروچه به این تصور اعتراض داشت که «دامن عفت کلیو[۷۰]» نباید به «بی‌حرمتی منازعات کنونی» آلوده شود، و با او همعقیده بود که سؤالهایی که مورخ از خود می‌کند همان پرسشهایی است که عصر او به میان می‌آورد. وی همچنین با دیلتای و ماکس وبر همرای بود که تاریخ نیز مانند هر علمی بناچار دست به دامان «انتزاعات» می‌شود، و «برای مشاهدهٔ بهتر واقعیت» باید اول آن را شکافت و سپس به تألیف و تلفیق پرداخت[۷۱]. اما اینکه این تألیف چگونه باید

68) *Historian's Craft*, p. 195.

69) Ibid., "Note on the manuscripts" by Febvre, p. XVI.

۷۰) Clio، در اساطیر یونان یکی از «موز»ها و الاههٔ تاریخ. - م.

71) Ibid., pp. 37, 147, 150 - 151, 155.

صورت بگیرد، هرگز روشن نشد. بلوک از حد استعاره‌هایی مانند «شبکهٔ ظریف» و «نورافکنهای همگرا» جلوتر نمی‌رفت، و همین امر اشکال دیگری پدید می‌آورد و آن اینکه به سبب استفادهٔ او از چنین استعاره‌ها، ممکن نبود درست و بدون ابهام تشریح کرد که ملاکهای او در سبب‌یابی [تاریخی] چه بوده است.

چنین اعتراضی ممکن بود، به چشم بلوک، سختگیری بنماید. گرچه او بدون شک آثار برجستهٔ فیلسوفان تحلیلی تاریخ را خوانده بود، بندرت اشاره‌ای به آنها می‌کرد. می‌دانست که قدرتش در مهارت «پیشه‌ورانه» و صنعتگری است، و بعضی از بزرگترین کسانی که جسورانه به مورخان دستور می‌دهند و راهنمایی می‌کنند، خود کوچکترین تصوری از این «پیشه» ندارند. البته نه همهٔ این گونه کسان، زیرا مردانی مانند کروچه و کالینگ‌وود نه تنها فیلسوفانی برجسته، بلکه اعضای معتبر و پذیرفته شدهٔ صنف مورخان نیز بوده‌اند. جای تأسف ابدی است که بلوک که خود از بسیاری جهات بهترین و زبردست‌ترین صنعتگر و اهل فن در این رشته بود، هرگز برای تعیین و تشریح اساس فلسفی دستورهای عملیی که داده بود مجال (یا رغبت) کافی پیدا نکرد.

بنابراین، مشخص کردن جایگاه او از لحاظ مکتبهای معاصر اندیشهٔ تاریخی آسان نیست. من در یکی از کتابهای دیگرم[۷۲] حدس زده‌ام که بلوک، فراسوی نوایده‌آلیسم، به سوی نوعی پوزیتیویسم ظریف و نو یافته، هماهنگ با روح شکاکیت و کثرت‌گرایی در علوم طبیعی گام بر می‌داشت. در یکی از بخشهای تکمیل شدهٔ پیشهٔ مورخ، او این فکر را زیر و رو می‌کند که چطور است برای تعیین اینکه آیا رویدادها واقعاً یا فقط تصادفاً با یکدیگر مرتبط بوده‌اند، از حساب احتمالات استفاده کرد؟ در آغاز قسمتهای نوشته نشده، بنا بود بحثی دربارهٔ «نسل شکاکان (و دانشمندان [علوم طبیعی]) » بیاید. اما بدترین خلأ ممکن، قسمتی است که می‌بایست به پیش‌بینی و نظم و همسانی رویدادها اختصاص بیابد، و اگر نوشته شده بود، شاید بدیعترین بخش کتاب از کار درمی‌آمد. تنها می‌توان حدس زد که بلوک ممکن بود دربارهٔ این موضوعات چه بگوید. از خلق و مشربی که داشته چنین برمی‌آید که احتمالاً به بیان اجمالی امکانات موجود در این زمینه‌ها اکتفا می‌کرده است.

با اینهمه، تصور بلوک از روش، در مقام مقایسه با فور، سرمشق نظم و ترتیب است. یکی از نمونه‌های تفاوت میان آن دو این است که بلوک سعی کرده به افکار خویش نوعی انسجام بدهد، ولی فور اندرزها و رهنمودهایی را که داده در مقالات جدلی پراکنده‌ای ک،

72) H. Stuart Hughes, *History as Art and as Science*(New York, 1964), pp. 14-17.

نوشته پخش کرده است. پیشهٔ مورخ مورد تأئید «بی چون و چرا»ی فور واقع شده اما خود بلوک به آن شدت مطمئن نبود: تصدیق داشت که بسیاری از آنچه از قلمش جاری شده است متعلق به هر دو آنهاست، اما، در عین حال، پیش‌بینی می‌کرد که دوستش گاهی نیز او را «سرزنش» خواهد کرد[۷۳]. البته با توجه به مرگ دلخراش بلوک، طبیعی بود که چنین سرزنشی صورت نگیرد و فور تا زنده بود احترام آثار رفیقش را حفظ کرد. ولی این بدان معنا نبود که اختلاف نظر شایان توجهی بین آنان وجود نداشته باشد، و فقط حکایت از آن داشت که بلوک بهتر از فور درک می‌کرده که اختلاف از کجا آغاز می‌شود.

از اول نوعی عنصر نامتعارف و گونه‌ای عدم تساوی در مناسبات فور و بلوک وجود داشت که بظاهر هرگز آشکار نشد. شریک کوچکتر [یعنی بلوک] مورخ بزرگتری بود یا، دست کم، بتدریج که به فنون جدید و ابتکاری خویش تسلط بیشتر پیدا کرد مورخ بزرگتری شد. ممکن است در داخل فرانسه، فور بهتر شناخته شده باشد؛ ولی در خارج بلوک شهرتی گسترده‌تر دارد (مثلاً فقط دو کتاب از فور ولی چهار کتاب از بلوک به انگلیسی ترجمه شده است). می‌توان حدس زد که عامل مهم در پابرجا ماندن روابط آن دو، احترامی بود که همکار جوانتر از سر سیاستمداری به دوستش می‌گذاشت، هرچند شاید هیچ‌یکشان حاضر به تصدیق به چنین چیزی نمی‌شد. بلوک ذهنی محتاط و منضبط داشت؛ فور پرجوش و خروش بود و در قالب مفاهیمی آنچنان محکم و منسجم نمی‌اندیشید و در شور و شوقی که نشان می‌داد مانند او جوانب کار را نمی‌سنجید. این امور همه بیش از بیست سال پنهان مانده بود تا سرانجام پس از مرگ بلوک و آزادی فرانسه که فور ناچار شد تنها به‌کار ادامه دهد، از پرده بیرون افتاد.

IV - دورهٔ زعامت فور پس از جنگ

اگر امور به‌ترتیب طبیعی جلو رفته بود، امکان داشت که فور پیش از بلوک بمیرد. اما قضیه به عکس شد و این اتفاق، سرنوشت تحقیقات تاریخی بعدی در فرانسه را دگرگون کرد. فور در دورهٔ پس از جنگ ریاست مکتب را به دست گرفت و مقام شبه زعامت پیدا کرد و این امر بکلی با خلق و مشرب و روش کار بلوک بیگانه بود.

در زمان جنگ، فور مستتر از آن بود که به خدمت ارتش برود و، بنابراین، آن سالها را،

73) L. Febvre, "Vers une autre histoire," *Combats*, p. 426.

همچنین نک: اهدائیهٔ پیشهٔ مورخ.

مانند گذشته، به پژوهش و رفت و آمد بین آپارتمان پاریس و خانهٔ ییلاقی در کوهستان ژورا گذرانید. به دوستانش نصیحت می‌کرد که: «صبر داشته باشید... سعی کنید این دوره را سپری کنید»، و خود نیز تا می‌توانست می‌کوشید وضع معمول را حفظ کند. رابله و دو کتاب دیگر مرتبط با آن را به‌پایان رسانید، زیرا از مدتها پیش به این نتیجه رسیده بود که بهترین پادزهر برای افکار افسردگی‌آور و تاریک، دفن شدن زیر کوهی از کار است. اما حقیقت این بود که زندگی زیر و رو شده بود، و او حتی برای رسیدن به خانه‌اش در ییلاق، می‌بایست پیاده و پنهانی از مرز میان منطقهٔ اشغال شده و منطقهٔ اشغال نشده بگذرد (که این خود البته نشانهٔ بقای نیرو و نشاط گذشتهٔ او بود). مطلب دیگر، مسألهٔ ادامهٔ انتشار سالنما بود. بلوک یهودی بود و دیگر نمی‌توانست در هیأت دبیران مجله بماند، ولی درعین‌حال شخصاً نمی‌خواست وقعی به خواستهای حکومت ویشی بگذارد. فور اندرز می‌داد که باید دست کم بعضی چیزها را رعایت کرد و بر این نظر بود که نام بلوک از پشت جلد مجله برداشته شود اما محتوای آن تغییر نکند، زیرا بقا و دوام آن نشریه، به‌عقیدهٔ وی، بر هرچیز دیگری اولویت داشت. خطر اختلاف نظری دردناک (و شاید نخستین اختلاف در طول همکاری دو محقق) پیش آمده بود، ولی سرانجام بلوک به فور اجازه داد که هرگونه که می‌خواهد، عمل کند[۷۴].

پیش از آنکه در تابستان ۱۹۴۴ سپاهیان امریکا به ناحیه سرازیر شوند و فرانش-کنته را از چنگ آلمانی‌ها آزاد کنند، یکی از پسران فور برای کمک به نهضت مقاومت به کوه زده بود، و خبر کوبندهٔ مرگ بلوک به خود وی رسیده بود. هنگامی که فور به پاریس مراجعت می‌کرد، با این اعتقاد راسخ باز می‌گشت که حجم عظیمی از کار هنوز باقی است و دیگر چندان کسی از افراد واجد صلاحیت همنسل او برای انجام آن به‌جای نمانده است. اما چند ماه بعد، دوباره سرگرم همان اشتغالات اجتماعی پایان‌ناپذیر گذشته به‌علاوهٔ چند کار تازه شد. از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰، فور نمایندهٔ فرانسه در یونسکو بود، و در ۱۹۴۷ به مدیریت «بخش ششم» و نوبنیاد مدرسهٔ مطالعات عالی[۷۵] منصوب شد که مرکزی به‌منظور ایجاد همکاری میان اهل علوم اجتماعی مختلف بود و مورخان می‌بایست مهمترین نقش را در آن برعهده بگیرند.

فور از مدتها پیش عملاً در میان مورخان علاقه‌مند به علوم اجتماعی مقام رهبری داشت، و این مقام هنگام انتصاب او به سمت جدید رسماً مهر تأئید خورد. جانشین علمی او

---

۷۴) در مورد این اختلاف، نک: مکاتبات مندرج در: "Témoignages," pp. 22 - 24 در نوشتهٔ زیر، اطلاعات بیشتری دربارهٔ موضع و فعالیتهای فور در سالهای جنگ آمده است:
F. Braudel, "Présence de Lucien Febvre," pp. 2, 7 - 15.

75) Ecole Pratique des Hautes Etudes

[فرنان برودل] گفته است که، نزد وی، تصور فور به‌عنوان مؤسس قدرتمدار و مرجعیت طلب یک «مکتب» امکان‌پذیر نیست[۷۶]. شاید خود فور عمدی در این قضیه نداشت، ولی حقیقت این است که فعالیتها و آثار پس از جنگ او همه در آن جهت سیر می‌کرد و سبب تحکیم ریاست و زعامتی می‌شد که بعد از بلوک، به‌تنهایی به وی رسیده بود. لحن مقاله‌های او در آن سالها بیش از حد تحکمی و آمرانه بود و بیشتر به این شباهت داشت که نویسنده می‌خواهد برای روانه کردن لشکر مورخان به میدان «نبردها[۷۷]»ی آینده، شیپور آشوب بزند. مقاله‌ها گذشته از اینکه شامل حمله‌های همیشگی به گناهان مورخان و تأکید معمول بر لزوم مطالعات تطبیقی تاریخی بود، از سویی به موضوعات مشخص می‌پرداخت و، از سوی دیگر، در عالم رؤیاگونهٔ طرحهای مشترک عظیم و کوششهای دسته جمعی آینده سیر می‌کرد. بعضی از چیزهایی که پس از جنگ از قلم فور تراویده است، گاهی بی‌شباهت به نوشته‌های مدیران بنیادهای [علمی و فرهنگی] امریکا نیست[۷۸].

از ۱۹۵۰ به‌بعد که فور از کلژ دو فرانس بازنشسته شد، زندگی آرامتری پیدا کرد و شاید هیبتش نیز کاستی گرفت. مقالات و نقدهایی که بر کتابها می‌نوشت، کماکان شدیداللحن و بیرحمانه بود، ولی اکنون در محفل گرم خانواده به سر می‌برد و احترام مریدانش به او رفته رفته به محبت تبدیل می‌شد. یکی از ایشان نوشته است: «به دیگران توجه داشت، نیک محضر بود و هنوز می‌جوشید... چشمان را خیره می‌کرد و از ذکر افکار و خاطرات دریغ نداشت و از دیدن هرچیزی و بحث دربارهٔ هر موضوعی لذت می‌برد.» دیگری وصف کرده که فور چگونه ــ مانند «شهریار تاریخ» ــ در کتابخانهٔ بزرگش که منظرهٔ زیبا و آرامبخش گنبد وال دوگراس[۷۹] از پنجرهٔ آن پیدا بود، از پشت میز تحریرش راست و مستقیم به چشمان هر مهمانی چشم می‌دوخت[۸۰].

سرانجام، فور در سپتامبر ۱۹۵۶ در فرانش ـ کنته، یعنی جایی که بدون شک خودش ترجیح می‌داد واپسین لحظه‌های عمر را در آن بگذراند، به آغوش مرگ رفت. زمستان سال پیش دچار حملهٔ قلبی شده بود، ولی بظاهر کاملاً بهبود یافته بود و شادمانه به‌کارهای سابقش ــ از جمله سالنما که مسؤولیت ادارهٔ آن را گرامی‌تر از هر مسؤولیت دیگری می‌دانست ــ

---

76) Braudel, "Lucien Febvre et l'histoire," p. 20.

۷۷) کنایه است به عنوان مجموعه مقالات فور که نویسنده پیشتر از آن نام برده و مکرر شاهد آورده است. ـ م.

۷۸) نک: بویژه به سخنانی که در نوشتهٔ زیر از او دیده می‌شود:
"Vers une autre histoire," *Combats*, pp. 427, 434.

۷۹) Val - de - Grâce، کلیسای زیبایی در پاریس که در نیمهٔ قرن هفدهم ساخته شده است. ـ م.

80) Braudel, "Présence de Lucien Febvre," p. 5. Mandrou, "Lucien Febvre," p. 7.

بازگشته بود. آخرین داستانی که ممکن است از او نقل کرد که حاوی چکیدهٔ بقیهٔ قضایاست، چنین است: یک روز صبح می‌بینند مورخ کهنسال که در آن زمان نزدیک به هشتاد سال داشت، مشغول بریدن درختی است که می‌گوید مزاحم رشد نهالی نو کاشته است.

جانشین فور در کلژ دوفرانس، فرنان برودل بود که فور رسالهٔ دکترای او را دربارهٔ جهان حوزهٔ مدیترانه در سدهٔ شانزدهم شاهکاری اعلام کرده بود. رسیدن فور به مقام زعامت، نشانهٔ ترک روش دقیق و ظریف مارک بلوک بود، و جانشینی برودل، علامت دور شدن بیشتر از وضوح اندیشه و فصاحت بیان. اثری که استاد جدید پدید آورده بود و استاد قدیم آن را سرمشقی در خور پیروی اعلام می‌کرد، در واقع، نوشته‌ای بی‌اندام و پریشان بود. گرچه حاوی جزئیات جذاب و مشاهدات تازه و زنده در خصوص رابطهٔ تاریخ و جغرافیا بود، مرکز و محوری در آن دیده نمی‌شد. بیست سال در دست تهیه و نگارش بود و نوشته‌ای ستبر و حجیم شده بود. نویسنده دو دهه دربارهٔ ناحیه‌ای که (به قول خودش) «عشق شورانگیز به آن می‌ورزید» مطالعه کرده بود[۸۱]، و همهٔ معلومات متفرقه‌ای را که گرد آورده بود بدون نظم و سامان در این کتاب ریخته بود. گرایش به پدید آوردن آثار هیولاوش که از گذشته گریبانگیر دست اندرکاران تحقیقات تاریخی در فرانسه بود، در نتیجهٔ این اثر تازه بیش از پیش تقویت می‌شد.

برودل مدعی بود که اندیشه‌های مارک بلوک را جذب کرده است. اما کتابی که نوشته بود نشانی از توانایی بلوک در اثبات رابطهٔ میان خطوط مختلف پژوهش نشان نمی‌داد. سه بخش عمدهٔ کتاب برودل ــ بترتیب دربارهٔ جغرافیا و جامعه و «رویدادها» ــ هرگز با هم درست جا نمی‌افتادند. لحن آن بی‌مقدمه عوض می‌شد. بی‌جهت بین سبک شاعرانه و اسلوب آماری نوسان می‌کرد. این ویژگی، بعدها به عده‌ای مورخ جوان به ارث رسید که در شماری مطالعات تاریخی، فور و برودل را نمونه قرار داده بودند. بظاهر در میان افراد نسل جدیدی که به درک روش فور کامیاب شده بودند، مد روز این بود که نثر رمانتیک پرآب‌وتاب ناگهان جای خود را به صفحه‌های پی در پی مملو از اطلاعات کمّی و خسته کننده بدهد.

شک نیست که بخشی از گرفتاری، معلول بزرگ‌جلوه‌دادن درسهایی بود که مقلدان

81) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris, 1949).

همچنین نک: نقدی که با مشخصات زیر به کتاب برودل نوشته شده است:

Bernard Bailyn, "Braudel's Geohistory - a Reconsideration," *Journal of Economic History*, XI (Summer 1951), 278 - 282.

طوطی‌وار از بزرگتران آموخته بودند. اما خود فور نیز بی‌تقصیر نبود ــ و همچنین بلوک، منتها نه به آن شدت. فور به‌خود زحمت نداده بود که افکاری را که داشت نظم و سامان بدهد. تنها جایی که اندیشه‌های خویش را تا حدودی به طرز منظم و مدون بیان کرده بود، در مقاله‌ای بود که یک ربع قرن پیش با همکاری هانری‌بر برای درج در دایرةالمعارف علوم اجتماعی نوشته بود، و حتی آن مقاله نیز، چنانکه دیدیم، در مورد مسائل حساس، معماگونه بود و انتظاری را که می‌رفت، برآورده نمی‌کرد. فور نیز مانند مرشد خود، میشله، از موج و تپش حیات سرمست بود. ولی، از سوی دیگر، چون تقرب خویش را به مکتب هانری‌بر حفظ کرده بود، شیفتهٔ علم و روش علمی نیز بود و، بنابراین، بر کار گروهی و حصول نتیجهٔ مطلوب از همگرایی علوم اجتماعی مختلف تأکید می‌گذاشت. در آثاری که به‌جای گذاشته، این دو جنبه گاهی جدا از یکدیگرند و گاهی در تناقض کامل.

جنبهٔ نخست، نمایندهٔ سخاوت طبع و سعهٔ مشرب فور است که در تأکید دائم بر صفت «انسانی» متجلی است (صفتی که، هم در نوشته‌های او و هم در آثار بلوک، رفته رفته آنچنان مبتذل می‌شود که به توضیح واضح شباهت پیدا می‌کند)، و نیز توسل مستمر به مجاز و نثر پرآب‌وتاب. فور و بلوک هر دو می‌خواستند، به هر قیمت که شده، نثر «زنده» بنویسند. البته شاید هنگامی که آغاز به کار می‌کردند، برای پاره کردن چرت تاریخ‌پژوهان حرفه‌ای فرانسه جز این چاره‌ای نداشتند. ولی بهایی که پرداخت شد بسیار گزاف بود، بدین معنا که امروز وقتی بعضی از آثار فور را می‌خوانیم، شرمنده می‌شویم که او چطور به‌خود اجازه داده چنین چیزی بنویسد. وانگهی دقیق نبودن زبان وی، کشف مقصود صحیح او را حتی از پی بردن به منظور بلوک نیز دشوارتر می‌کرد. مثلاً، نگاه کنید به این چند سطر که فور در آنها می‌گوید مورخ راستین باید:

> خویشتن را به میانهٔ زندگی پرتاب کند و دارای این حس باشد که با غوطه‌ور شدن و شناکردن در آن و اشباع شدن از حضور انسانی، قوای خویش را برای تحقیق در گذشته و احیای آن ــ گذشته‌ای که درعوض معنای پوشیدهٔ سرنوشت انسانی را به وی مکشوف می‌کند ــ به ده برابر افزایش دهد[۸۲]

این پرواز نثر به سبک برگسون و درگذشتن آن از حدود متعارف، نیازی به اظهار نظر ندارد.

---

82) L. Febvre, "Face au vent," *Combats*, p. 43.

این مقاله نخست در سالنما با این مشخصات چاپ شده بود:
Annales: économies - sociétés - civilisations, I (1946).

همین قدر می‌گوییم که از خواندن سخنان پس از جنگ فور در خصوص برنامه‌های پژوهشی آینده، دیگر بآسانی نمی‌شد تشخیص داد که این همان محقق دقیق و سختکوشی است که کتاب او دربارهٔ رابله، برای نسل کاملی از مورخان جوان، سرمشق روش نگارش تاریخ فکری بوده است.

غرض این است که فور نیز مانند بلوک، تقریباً همیشه در عمل کردن به پیشهٔ خود زبردست‌تر بود تا در نظریه‌پردازی دربارهٔ آن. هر دو از استعمال الفاظی که احتمال داشت سیلان تاریخ را محدود کند، اکراه داشتند. فور اصطلاح «ساختار» را نمی‌پسندید و ترجیح می‌داد از «ضرباهنگ» و «ضربان» و «جریان» سخن بگوید. ولی آیا هیچ تفاوت عمده‌ای میان این دو نوع اصطلاح وجود داشت؟ هیچ‌یک استعاره‌ای بیش نبود، و هر دو وسایلی لفظی بودند برای انتقال برخی از اندیشه‌ها و کارهایی که مورخ به فهم آنها کامیاب شده بود. ممکن بود استعاره‌های دال بر حرکت و سیلان، از جهت ذوق و زیبایی سیراب کننده‌تر باشند، ولی توضیحات و سبب‌یابیهای مبتنی بر ساختار، مسلماً تاریخ را از جهت مصطلحات به سایر علوم اجتماعی نزدیکتر می‌کرد.

جنبهٔ دوم ــ یعنی لباس «علمی» اندیشهٔ فور ــ از حیث اصالت و حقیقت، به پای جنبهٔ اول نمی‌رسید. فور برای اینکه خود را در جریان مسائل علوم اجتماعی و علوم طبیعی آن عصر حفظ کند، تلاش بسیار می‌کرد. تقریباً آخرین چیزی که به مناسبت مرگ آینشتاین از سر خشم خطاب به همکاران خویش [یعنی مورخان] نوشت، برای نکوهش ایشان بود که چرا با روش علمی معاصر آشنا نمی‌شوند[۸۳]. ولی حتی از لحن این نکوهش پیدا بود که گوینده شخص متفننی بیش نیست. فور می‌دانست که اکثر مورخان از علوم طبیعی بی‌اطلاعند. همچنین می‌دانست که تاریخ‌پژوهی به‌شرطی جنبهٔ علمی‌تر پیدا می‌کند که فنون تعبیری از طریق بهبود مفاهیمی که در اختیار مورخ است، ظریفتر و پاکیزه‌تر شود. ولی هرگز نتوانست نشان دهد که این کار چگونه باید انجام بگیرد.

پیشتر دیدیم که تصور فور از جامعه‌شناسی از حد مقایسهٔ «نمونه‌های» اجتماعی با یکدیگر فراتر نمی‌رفت، و فهم وی از روانشناسی ضمیر ناخودآگاه برای ژرف‌پژوهیهای روانی کافی نبود. هنگامی که او نتیجهٔ تحقیقات خویش را دربارهٔ مسألهٔ بی‌ایمانی در قرن شانزدهم انتشار می‌داد، به این موضوعات مسلطتر شده بود، ولی آنچه به‌دست آورده بود روش

83) L. Febvre, "Sur Einstein et sur l'histoire: méditation de circonstance," *Annales* (1955) X, 305 - 312.

مشخص جدیدی نبود. هیچ شاهدی در کتاب او دربارهٔ رابله دیده نمی‌شد که نشان دهد نویسنده از زمان انتشار کتاب دیگر خود، لوتر، یعنی در ظرف پانزده سال گذشته، از حیث نظری در روانشناسی مجهزتر شده است (یا حتی روانشناسان حرفه‌ای در فرانسه از این جهت قدرت بیشتری پیدا کرده‌اند). فقط «شمّ» فور در این زمینه تیزتر شده بود، ولی، چنانکه هر معلم تاریخ می‌داند، شمّ چیزی مبهم و ناملموس و انتقال آن به دیگران فوق‌العاده دشوار است.

بنابراین، فورِ وارث میشله با همهٔ سعهٔ مشرب، با فورِ علمدار تاریخنگاری علمی جوش نخورد. اگر این دو با یکدیگر جوشیده بودند، او شاید نسبت نظام ارزشی خویش را با کارهای «علمی» خود بهتر درک می‌کرد. پیشتر دیدیم که، در این زمینه، مقالهٔ او در دائرةالمعارف علوم اجتماعی از سطح مسأله پایینتر نرفت. تصور اینکه در تاریخنگاری گروهی، «گرایشهای غیر ارادی» هر مورخ «گرایشهای غیر ارادی» مورخ دیگر را خنثی کند، تصوری هوشمندانه و آرامبخش بود ولی همچنان ثابت نشده ماند و، از این گذشته، نشان نمی‌داد که هر مورخ به تنهایی چگونه باید با عواطف و پایبندیهای خود دست و پنجه نرم کند. فور بعدها نیز توضیح بیشتری نداد، و در بحث از مشکل همیشگی ارزشها، نه تنها هرگز نسبت به پیشینیان خود، بویژه ماکس‌وبر و بندتو کروچه، پیشرفتی نکرد، بلکه دچار پسرفت هم شد.

کروچه و وبر نیز مانندفور، دریافته بودند که عظمت در تاریخنویسی ناگزیر باید از تعهد شورانگیز خود تاریخنویس مایه بگیرد، و افزوده بودند ـ و این جان کلام است ـ که مورخ تنها به‌شرطی می‌تواند از حد فرقه‌گرایی محض بالاتر برود که ارزشهایی را که خود بدانها پایبند است آن قدر با «عینیت» و بصیرت مورد مداقه قرار دهد تا سرانجام به تشخیص جایگاه آنها در زنجیرهٔ درازی از تعهدات متضاد یا متشابه کامیاب شود. بلوک و فور هرگز در نسبیت دادن به موقعیت خویش بدین نحو توفیقی پیدا نکردند. تصمیمهای حیاتیی که می‌بایست بگیرند هیچ‌گاه به حد کافی دو جنبه‌ای و سرگردان‌کننده نبود. وجدان هر دو بیش از حد آرام و آسوده بود. مهر وطن نزد هر دو از بدیهیات بود، و بختشان بلند بود که در طی دو جنگ جهانی هرگز دلیلی بر تردید در حقانیت میهن خویش پیدا نکردند. حتی جنبه‌های مبهمتر آن دو جنگ نیز سبب تشویش بیش از حدشان نمی‌شد. ظاهراً هرگز به خاطرشان نرسید که سود فرانسه از دست یافتن بر دانشگاه استراسبورگ به معنای زیان دانشمندان و محققان آلمانی در مؤسسهٔ بزرگی است که کسانی مانند فریدریش ماینکه و آلبرت شوایتزر در آن درس داده‌اند و درس خوانده‌اند. آدمی از خود می‌پرسد که اگر بلوک و فور باز هم زنده می‌ماندند، چه موضعی

نسبت به پیکار سبعانهٔ اواخر دههٔ ۱۹۵۰ در الجزایر اتخاذ می‌کردند؟ آیا با انتظارات حکومت فرانسه از فرانسویان همگام می‌شدند یا به صف مخالفان در جناح چپ می‌پیوستند؟ اما خوشبختانه از نظر آرامش خاطر هر دو، آتش جنگ هنگامی در الجزایر شعله‌ور شد که بلوک دیگر زنده نبود و فور پیش از آغاز سخت‌ترین مرحلهٔ جنگ، جهان را بدرود گفته بود، یعنی قبل از زبانه کشیدن آتش خشم روشنفکران که به خشم ناشی از قضیهٔ دریفوس در روزگاری که هر دو به بلوغ ایدئولوژیک می‌رسیدند، بی‌شباهت نبود.

بلوک و فور، به‌رغم آشنایی با زبانهای خارجی و آوازهٔ بین المللی، از جهت لجاج در چسبیدن به هنجارهای کشورشان، به‌نحو شگفت‌انگیزی تا آخر خوی شهرستانی خویش را حفظ کردند. حتی از عدم توجهشان به تحلیل فلسفی روشهایی که به‌کار می‌بستند، بوی خودبسندگی خاص فرانسوی به مشام می‌رسید. این قسم تحقیق [یعنی تحلیل فلسفی] هیچ گاه در جهان فرانسه زبان جایی باز نکرده است. فقط چهره‌های برجسته‌ای مانند رمون آرون و هانری ـ ایرنه مارو باید از این قاعده مستثنا شوند، وگرنه طرفداران معاصر آن عمدتاً آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها و انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها بوده‌اند. تا پیش از انتشار رسالهٔ مارو در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ دربارهٔ معرفت تاریخی[۸۴]، اهل تاریخ در فرانسه کاملاً از نقادیهایی که از متجاوز از یک نسل قبل در خارج جریان داشت باخبر نبودند.

آنچه در آخر کار با آن روبه‌رو می‌شویم، تضادی سرگشتگی‌آور است. از یک نظر، بلوک و فور و اهل مکتبی که آنان بنیاد کردند، همه سرسختانه فرانسوی ماندند و از همکارانشان در دیگر کشورها بریدند و متوجه درون شدند. از نظر دیگر، که قدر و اهمیت پایدارتری دارد، مساعی ایشان اصیلترین و ابتکاری‌ترین و ثمربخشترین کوششها در راه احیای تاریخنویسی در دومین ربع قرن بیستم بود. آنان به تاریخ اجتماعی ــ به وسیعترین معنای این اصطلاح ــ منزلتی جدید دادند و نویسندگان این قسم تاریخ را از نو به امکانات رشتهٔ خویش آگاه کردند. تنها به مفهوم کمّی نبود که سرمشقی که ایشان دادند میان همه رواج یافت (در ۱۹۶۱، بیش از دو پنجم رساله‌هایی که برای کسب درجات دانشگاهی در تاریخ جدید و معاصر در فرانسه نوشته شد، مربوط به زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی بود[۸۵]). جانشینان آنان نیز که به نوشتن تاریخ اجتماعی روی آوردند، با وجود نقایص ادبی و دراز نویسی، از جهت درآمیختن

84) Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (Paris, 1954).

85) Jean Glénisson, "L'historiographie française contemporaine: tendances et réalisations," Comité français des sciences historiques, *Vingt - cinq ans de recherche historique en France (1940-1965)* (Paris,1965), I.

خلاقیت با توجه دقیق به جزئیات، نمونه‌ای برای بقیهٔ دنیا شدند.

بلوک و فور کمر به این مهم بسته بودند که به مطالعات انسانی، که در سدهٔ نوزدهم شاخه شاخه شده بود، از نو یگانگی بدهند و، در مقابل ناهمگنی سبب‌یابیها بر اساس نمونه‌های مثالی، در صدد یافتن جان مطلب و هستهٔ معنا برآمدند. تکیه‌گاهشان انحای مختلف بیان و اقسام گوناگون عرف و عادت و شیوه‌های فکری و عاطفی بود که هر جامعه را از جوامع همجوار در زمان و مکان ممتاز کند. بدین گونه، ایشان تعریف تازه‌ای از تاریخ به‌عنوان «مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر[۸۶]» به دست دادند.

هر دو بخوبی می‌دانستند که این قبیل شیوه‌های زیستی، عمدتاً در بستر دیانت جریان می‌یابد و، به این جهت، هر بار در تحقیقاتشان باز به این خاستگاه و پایگاه بر می‌گشتند. فور بعدها خاطرنشان ساخت که دوستش، مارک بلوک، هرگز با عواطف دینی احساس دمسازی نمی‌کرد و بناچار «به‌جای ورود به مسائل دینی، آنها را دور می‌زد[۸۷].» فور گمان داشت ــ و بحق ــ که در این حوزه (و شاید تنها در همین یک حوزه) خود او از دوستش مورخ بهتری بوده است. اما، به‌هرتقدیر، هیچ یک سلوک باطنی دینی را به تجربهٔ مستقیم در نیافته بود. هر دو هر گاه که چیزی در این خصوص می‌نوشتند، فقط می‌خواستند مسأله‌ای را در ادوار پایان یافتهٔ گذشته یادآور شوند، یعنی آن جنبه از سده‌های میانه یا قرن شانزدهم که بارزترین وجه امتیاز آن روزگار ن از عصر خودشان بود. اما درست در همان روزهایی که در این زمینه قلمفرسایی می‌کردند، دین و ایمانی که قدر و معنای تاریخی آن با چنان صحت و دقتی در نوشته‌های آنان ارزیابی می‌شد، در عقول و اذهان زندگانی از سر می‌گرفت و عاملان این تجدید حیات، فرانسویانی از نسل خود آن دو بودند. ممکن بود محور تاریخ‌پژوهیهای بلوک و فور دیانت باشد، اما یقین آن پژوهشها ملهم از ایمان دینی پژوهندگان نبود. ریختن ایمان دینی به قالبی متقاعدکننده نزد مردم قرن بیستم نیازمند تحقیقاتی یکسره تازه بود که فیلسوفان و هنرمندان کمر به آن بستند. آثار این گروه در اوضاعی با نوشته‌های مورخان تلاقی کرد که تعهدات اجتماعی بنیادی می‌بایست بی‌پرده عیان شوند.

۸۶) این اصطلاح از من است نه از ایشان. [برای آگاهی از معنای آن، نک: آگاهی و جامعه، ص ۷. - م.]
87) *Architects and Craftsmen in History*, p. 79.

فصل سوم

کاتولیکها و سرنوشت بشر

در مارس ۱۹۲۹، فیلسوف فرانسوی، گابریل مارسل، به کیش کاتولیک درآمد. او آخرین کس از سخنگویان و پیشوایان برجستهٔ ادبی و فکری فرانسه بود که از چهل سال پیش به این طرف به آن مذهب می‌گروید.اول، شاعر فرانسوی، پل کلودل، پانزده سال پیش از آغاز سدهٔ کنونی کاتولیک شده بود، بعد به فاصلهٔ بیست سال، ژاک ماریتن، سپس شارل پگی درست پیش از جنگ [جهانی اول] و، سرانجام سلسله‌ای از مقاله‌نویسان و داستان‌نویسان. مارسل آخرین فرد آن سلسله بود و از لحاظ عاطفی نیز با دیگران تفاوت داشت. تغییر مذهب او بدون هیچ‌گونه کشمکش دردناک با خویشتن و بدون احساس نیاز به رام کردن اراده‌ای سرکش و بدون زیر پا گذاشتن استقلال فکری یا فداکردن یاران شکاک صورت گرفته بود. عملی شدن چنین مهمی بدون تقلا و دغدغه، ناشی از شخصیت آرام و ملایم مارسل بود، و همچنین نشان می‌داد که در پایان دههٔ ۱۹۲۰، دیگر برخلاف گذشته گرویدن متفکر برجسته‌ای به کیش کاتولیک لازم نیست سبب غوغا یا شادمانی عمومی شود، و در سالهای بین دو جنگ مسألهٔ ایمان مذهبی خواص روشنفکر یکی از کیفیات عادی حیات ادبی ایشان تلقی می‌شود و امری پذیرفته است[۱].

ولی چنین کیفیتی تنها در فرانسه عادی بود. در سایر جاها در جهان غرب، موقعیت مذهب کاتولیک ــ یا حتی دین مسیح ــ چندان تفاوتی با اواخر قرن نوزدهم نداشت و همچنان در حاشیهٔ جریان اصلی روشنفکری بود. درکشوری مانند ایتالیا که اسماً کاتولیک بود و از این جهت به فرانسه شباهت داشت، متفکران عمده تقریباً همگی خارج از آن مذهب بودند. درکشورهای دارای مذاهب مختلف، از قبیل آلمان یا ایالات متحد امریکا، پروتستانها بوضوح از هموطنان کاتولیک خود جلو بودند. در آلمان، احیای کلام پروتستان در دهٔ ۱۹۲۰، تنها نهضت قابل مقایسه با حرکتهای جاری درکاتولیسیسم فرانسه بود. نهایت اینکه دامنه‌ای

۱) افراد کاتولیک مذهب این گروه خواص، درکتاب زیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند:
Gonzague Truc, *Histoire de la littérature catholique contemporaine* (Tournai, 1961).

محدودتر داشت، چرا که نو ارتدکسی کارل بارت خشکتر و بی‌پیرایه‌تر از تومیسم جدید فرانسه بود و کمتر پیوندی با هنر و زیبایی داشت. فقط در فرانسه متفکران کاتولیک (که اکثراً در آن مذهب نوکیش بودند) موفق شدند جهان‌بینی خود را به محور بحث و فحصهای عقلی و ادبی مبدل کنند.

چرا چنین چیزی تنها در فرانسه روی داد؟ یا به عبارت بهتر، چرا تجدید حیات اندیشهٔ کاتولیک نخست در آن کشور صورت گرفت؟ فراموش نکنیم که در فرانسه نیز مانند جاهای دیگر در اروپا [به‌استثنای انگلستان]، در میان افراد آخرین نسل قرن نوزدهم، غلبه با لامذهبان بیباک و سرسخت بود. افراد نخستین نسل قرن بیستم ــ یعنی کسانی که در دههٔ ۱۸۹۰ به بلوغ فکری رسیدند ــ پس از کشف مجدد ارزشهای دینی، در برابر شکاکیت پدرانشان شروع به ابراز واکنش کردند. اما توجه آنان به دیانت عاری از احساسات شخصی بود. دورکم و برگسون و همتایشان در امریکا، ویلیام جیمز، نشان دادند که اگر کسی به کمال مطلوب و همبستگی اجتماعی نظر داشته باشد، نمی‌تواند از ایمان چشم بپوشد؛ ولی در عین حال (دست کم تا زمانی که برگسون زنده بود) از اینکه خود به هیچ مذهبی اعلام پایبندی کنند خودداری ورزیدند. همه سخت مجذوب ثمرات ایمان بودند اما از مدافعه و هواداری از هر گونه ایمان خاصی پرهیز می‌کردند. این کار به رسالت کسانی یک نسل از آنان جوانتر و متولد دههٔ ۱۸۸۰ تبدیل شد که به‌جای اینکه همچون بزرگترانشان فقط در عالم مفاهیم انتزاعی ایمان بورزند، به وجودی ازلی و ابدی عشق می‌ورزیدند و این عشق رفته رفته چنان سراسر وجودشان را در آکند که در جستجوی خاستگاهی ناگزیر و دگرگونی‌ناپذیر در این جهان برای درگذشتن و تعالی جستن از دنیا، به آغوش مذهب کاتولیک رفتند.

مذهبی که ایشان را به آغوش خویش پذیرفت به هیچ روی نمونهٔ مذهب کاتولیک در قرن بیستم نبود. موقعیت خاص مذهب کاتولیک در فرانسه ــ یعنی سرافکندگیهای آن در محضر عام و ضعفهای آن و سرچشمه‌های نهانی نیروی روحانی آن و منازعات فرقه‌ای و حمله‌های متقابل در درون آن ــ همه نشانه‌های نشاط و قدرتی بود که مقدمتاً نشان می‌داد چرا آن همه متفکران و هنرمندان برجسته به دامان آن پناه بردند.

I ـ دههٔ تصمیم

رویدادهای دههٔ ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۶، کاتولیکهای فرانسه را با سلسله‌ای از تصمیمهای اجتناب‌ناپذیر روبه‌رو کرد. از هنگامی که پاپ جمعیت «آکسیون فرانسز» را محکوم کرد تا روزی که جنگ داخلی اسپانیا آغاز شد، ده سال طول کشید، و کاتولیکها با مشاهدهٔ وقایع این ده سال، دیگر نمی‌توانستند ناظر بیطرف پیکارهای اجتماعی و ایده‌ئولوژیک باشند. در این ده سال، به گفتهٔ گابریل مارسل، جریانِ «از پرده بیرون افتادن... سرنوشت بشری ما[2]» آغاز شد. متفکرانی که، بنا به آموزش قبلی یا خلق و مشرب، موضع بیطرفی اختیار کرده بودند، ناگزیر از جبهه‌گیری شدند. کسان دیگری که از پیش متعهد به موضع معینی بودند، ناچار شدند یا در تعهد خویش تجدید نظر کنند یا یکسره از آن دست بردارند.

امروز، هنگامی که از نظرگاه دورهٔ بعد از پاپ یوآنس [بیست‌وسوم] ــ یعنی عصر پس از او و دومین شورای واتیکان ــ به قضایا می‌نگریم، می‌بینیم باید نیروی تخیل عظیمی به کار ببریم تا بفهمیم که وقتی پاپ پیوس یازدهم آثار شارل مورا و روزنامهٔ ناشر افکار او را در فهرست نوشته‌های ممنوع جای داد، پیروان مذهب کاتولیک در فرانسه چه تکانی خوردند. محکومیت مورا به نظر ما کاملاً طبیعی می‌رسد؛ سؤال ما بیشتر این است که چرا چنین کاری زودتر نشد. مورا بیدینی و تبعیت خویش از فلسفهٔ پوزیتیویستی را پنهان نکرده بود و آشکارا می‌گفت که «آکسیون فرانسز» چون می‌خواهد از مذهب کاتولیک به‌عنوان وسیله استفاده کند ــ یعنی به دلیل پشتیبانی روحانی آن از ارتجاع سیاسی ــ به آن سو تمایل نشان می‌دهد. ولی بیشتر خواص کاتولیک فرانسوی از دیدن چنین فرقهایی عاجز بودند. فقط به یک چیز می‌اندیشیدند و آن گناهان رژیم خدانشناس جمهوری بود و از بابت هر گونه حمایت ایده‌ئولوژیک از هر منبعی هرقدر هم مشکوک، به درگاه پروردگار شکر می‌کردند. «آکسیون فرانسز» بعد از قضیهٔ دریفوس و در نتیجهٔ جدایی دین از دولت که پیامد آن بود، ظهور کرده بود. وقتی مورا و همدستانش از این دیدگاه لحاظ می‌شدند، فرشتگان انتقامی به نظر می‌رسیدند که برای نجات مذهب کاتولیک در فرانسه از تحقیر روشنفکران و تباهی مادی، از آسمان به زمین آمده بودند. اکثر همرنگان با جماعت[3] باور نمی‌کردند که پدر مقدس [یعنی پاپ] این مدافع دلیر مذهب کاتولیک در فرانسه را از خویشتن رانده باشد. به نظر آنان، ارتباط

2) Gabriel Marcel, *Les homme contre l'humain* (Paris, 1951).

ترجمهٔ انگلیسی:

Men against Humanity, trans. G.S. Fraser (London, 1952). p. 73.

3) bien - pensants

کاتولیسیسم با سلطنت طلبی و ارتجاع یکی از بدیهیات در نظم امور انسانی و الاهی بود[۴].

تا پیش از ۱۹۲۶، شخصیتهای برجسته در نهضت احیای مذهب کاتولیک تقریباً همگی ــ به‌استثنای عده‌ای بسیار اندک مانند کلودل و فرانسوا موریاک ــ یا عضو «آکسیون فرانسز» بودند یا بر مدار ایده‌ئولوژیک آن دور می‌زدند. پس از اینکه پاپ، مورا را محکوم کرد، دیگر پیوستگی به آن جمعیت از بدیهیات نبود. هرکس می‌بایست منفرداً به وجدان خویش رجوع کند و شخصاً تصمیم بگیرد. از ۱۹۲۶ به‌بعد، هر کاتولیک فرانسوی به‌طرزی بی‌سابقه به خود واگذار شد. از بیست سال پیش که دین و دولت از یکدیگر تفکیک شده بودند، کاتولیک فرانسوی از تسلی مادی حمایت دولت محروم شده بود؛ اکنون می‌بایست بار دیگر پیوند بگسلد و انتخاب کند که می‌خواهد با پاپ باشد یا با تشکیلاتی غیر روحانی که از مدتها قبل محکمترین پشت و پناه وی به‌نظر رسیده بود. اکثر کاتولیکهای محافظه کار، چنانکه می‌شد پیش‌بینی کرد، می‌کوشیدند از بار چنین تصمیمی شانه خالی کنند: رسماً به ممنوعیتی که به‌حکم پاپ برقرار شده بود گردن می‌نهادند، ولی عملاً شالودهٔ آن را سست می‌کردند. عده‌ای از بیمایگان عالم ادب که عضو فرهنگستان فرانسه بودند، چنین راهی در پیش گرفتند. متفکران باریک‌اندیش و سختگیر این‌گونه طفره‌ها را دون‌شأن خویش می‌دانستند. چند تن نیز علناً در برابر پاپ ایستادند. می‌بایست کسی مانند ژرژ برنانوس از استقلال فکری استثنایی بهره‌مند باشد تا برای نشان دادن وفاداری سیاسی خویش، سالها از رفتن به کلیسا و اجرای آیینهای مقدس[۵] خودداری کند. اما غالب اوقات چنین روی می‌داد (چنانکه در مورد ژاک ماریتن این‌طور شد) که محکومیتی که پاپ برقرار کرده بود سبب تشدید تردیدهایی می‌شد که قبلاً، بی‌آنکه شخص متوجه باشد، در خاطر او وجود داشت و نیازمند بازاندیشی بنیادی دربارهٔ مواضعی بود که پایه‌ای جز تنبلی فکری و تأئید همکاران ادبی نداشت.

امّت کاتولیک فرانسه هنوز به پایان منازعه دربارهٔ «آکسیون فرانسز» نرسیده بود که در نتیجهٔ جنگ داخلی اسپانیا با معضله‌ای جدید و لاینحل روبه‌رو شد. این بار، پاپ و همرنگان با جماعت، هر دو در یک جناح بودند، چرا که در فرانسه نیز مانند تقریباً همه جا در جهان

---

۴) برای آگاهی از شرح عمومی این بحران، نک:
Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Paris, 1948).

ترجمهٔ انگلیسی:
Religious History of Modern France, trans. John Dingle (New York, 1961), II, 378-413.

و نیز:
Eugen Weber, *Action Française: Royalism and Reaction in Twentieth - Century France* (Stanford, Calif., 1962), pp. 230 - 255.

5) the sacraments

کاتولیک، اکثر قریب به اتفاق کاتولیکها از ژنرال فرانکو و نیروهای ناسیونالیست هواداری می‌کردند. بار دیگر پیروان نهضت «آکسیون فرانسز» دیدند که با واتیکان دشمنان مشترک پیدا کرده‌اند. همجناح شدن مجدد پاپ و مرتجعان فرانسوی ضرورتاً به پدیدن آمدن عواطف دوستانه در هر دو گروه انجامید. راستگرایی پاپ در نتیجهٔ جنگ داخلی اسپانیا، بناچار سبب پاره‌ای بازاندیشیها دربارهٔ محکومیت ۱۹۲۶ [مورا و «آکسیون فرانسز»] شد. هنگامی که در اوایل ۱۹۳۹، کاردینال پاچلی به نام پاپ پیوس دوازدهم بر تخت پاپی جلوس کرد، یکی از نخستین اقداماتش پذیرفتن مراتب ندامت و اطاعت شارل مورا و خاتمه دادن به تحریم «آکسیون فرانسز» بود.

بنابراین، ممکن بود چنین بنماید که در آغاز جنگ جهانی دوم، کاتولیسیسم در فرانسه ۳۶۰ درجه در جهان غیردینی چرخیده و به جای اول رسیده است و بار دیگر چیرگی با جناح قدرتمدار آن است. اما، در حقیقت، بازگشت به وضع پیشین دیگر امکانپذیر نبود. در ده سالی که از پدید آمدن تردیدهای ایده‌ئولوژیک می‌گذشت، آن قدر چیزها روی داده بود و به‌قدری وجدانها تکان خورده و دچار عذاب شده بود که رجعت به گذشته دیگر متصور نبود. ممکن بود اکثر کاتولیکهای فرانسه هنوز فرانکو را دست راست نیرومند کلیسا بدانند، اما اقلیتی پایبند به اصول و آگاه از امور در آن کشور ــ و در سراسر جهان کاتولیک، نه تنها در آن کشور ــ از پذیرفتن این موضوع سر باز می‌زدند که قیام ناسیونالیستها در اسپانیا به منزلهٔ جهاد مقدس است. بعضی از این افراد، مانند ماریتن، کسانی بودند که چشمانشان در نتیجهٔ وقایع ۱۹۲۶ باز شده بود. اما از این شگفت‌انگیزتر ژرژ برنانوس بود که بدون انکار طرفداری خویش از مرتجعان، در عین حال فجایع ناسیونالیستها را نیز فاش می‌کرد. بنابراین، بتدریج تا ۱۹۳۶، استقلال فکری یکی از ویژگیهای روشنفکران کاتولیک فرانسوی شده بود و به‌طور روزافزون به صورت آگاهی اجتماعی و چرخش به سوی چپ تجلی می‌کرد. سالهای تفرقه و هزیمت در «آکسیون فرانسز»، دوران کساد اقتصادی و پیشروی فاشیسم نیز بود. در نیمهٔ اول دههٔ ۱۹۳۰، اتحادیه‌های کارگری و سازمانهای جوانان کاتولیک با اعتمادبه‌نفس و آمادگی برای مبارزه به مصاف آن خطرها می‌رفتند، و روشنفکران برجستهٔ کاتولیک با آگاهی هرچه بیشتر از وضع خطرناک جامعه، بیش از پیش از چپگرایان کاتولیک پشتیبانی می‌کردند. اما در اواخر آن دهه، باز کاتولیکهای فرانسه مانند گذشته دستخوش تفرقه بودند، با این تفاوت که محافظه‌کاران از پاره‌ای جهات مجبور به عقب‌نشینی شده بودند و نیروهای هوادار نوآوری اجتماعی و فکری احساس می‌کردند که آینده متعلق به آنهاست.

در پایان جنگ جهانی دوم، مذهبیان در فرانسه ـ اعم از مردم عادی و روحانیون ـ چپگراترین و اصلاح‌طلب‌ترین گروه کاتولیکها بودند. این وضع به‌حالت کمون از نخستین سالهای قرن بیستم وجود داشت و در تحولات دههٔ ۱۹۳۰ نیز مخمّر بود. پس از جدایی دین از دولت در ۱۹۰۵، امیدبخش‌ترین راه برای کاتولیکهای فرانسه این بود که منقصتی را که مذهبشان بدان دچار شده بود به فضیلت مبدل کنند: یعنی بقیهٔ پیوندهایشان را نیز با قدرتهای مسلط بگسلند و کمر به این مهم ببندند که ایمان افراد طبقات تنگدست جامعه را به دین مسیح تجدید کنند. کسانی مانند مارک سانیه و دیگر بنیادگذاران جناح چپ کاتولیک، مبلّغ و مدافع چنین نظریه‌ای بودند. ولی اوضاع و احوال در آن زمان مانع از تحقق این هدف شده بود. جنبشی که سانیه بانی آن بود، موسوم به نهضت سیون[۶]، به دلایلی که واتیکان هرگز آنها را از یکدیگر تفکیک نکرد، با مخالفت پاپ روبه‌رو شد. دلیل موجه این کار این بود که این‌گونه فعالیتها به بی‌انضباطی در تشکیلات مذهبی خواهد انجامید؛ دلیل ناموجهی نیز ذکر می‌شد دایر بر اینکه نهضت سیون به شائبهٔ «مدرنیسم» آلوده است[۷]. در ۱۹۱۰، پاپ (قدیس) پیوس دهم رسماً نهضت سیون را محکوم کرد. مقدمات اقدامی مشابه در مورد شارل مورا نیز از ۱۹۱۴ آماده شده بود، اما گذاشتند پروندهٔ آن در بایگانی واتیکان مدفون شود.

تا پیش از آزادی فرانسه در ۱۹۴۴، سانیه و جوانان پیرو او موفق به کسب موافقت اولیای کلیسا نشدند. کاتولیسیسم فرانسه در دوره پس از آزادی کشور [از یوغ آلمان] با کاتولیسیسم کسانی که از «آکسیون فرانسز» طرفداری کرده بودند بسیار تفاوت داشت و از قید همرنگی و قدرتمداری رسته بود: «هم جنبهٔ شخصی و هم جنبهٔ اجتماعی قویتر» پیدا کرده بود[۸]. کاتولیسیسم فرانسه، از جهت سعهٔ مشرب و آمادگی برای آزمودن شیوه‌های نو، سرمشقی برای عناصر پیشرو و اصلاح طلب در سراسر جهان کاتولیک بود، و این امر عمدتاً مرهون کار و تلاش افرادی گمنام مانند رهبران مسیحی اتحادیه‌های کارگری و کشیشهای محله‌ها و بخشها بود که با تنگدستان سر و کار داشتند، ولی کوشش عظیم روشنفکران در طرح مجدد مسأله نیز در آن بی‌تأثیر نبود. جنبه‌ای از این باز خیزی در آثار نویسندگان خلاق، مانند برنانوس و مورياک، آشکار بود. جنبهٔ دیگر، محصول تلاش تاریخ‌پژوهانی همچون

۶) Sillon معنای تحت اللفظی: چین، چروک، شیار. - م.
7) Charles Breunig, "The Condemnation of the *Sillon*: an Episode in the History of Christian Democracy in France," *Church History*, XXVI (1957), 8 - 10
8) Dansette, *Religious History*, II, 375; *Destin du catholicisme français 1926 - 1956* (Paris, 1957); Livre VII (by René Rémond) in André Latreille et al., *Histoire du catholicisme en France*, III: *La période contemporaine* (Paris, 1962).

دانیل ـ روپ و اتین ژیلسون بود. اما رساترین نداها را فیلسوفان کاتولیک فرانسوی ــ بویژه دو شخصیت نمونه و در عین حال متضاد، ژاک ماریتن و گابریل مارسل ــ سر می‌دادند.

II - ژاک ماریتن در صحنهٔ ایدهٔولوژی

ماریتن یک‌بار در نوشته‌ای خطاب به ژان کوکتو پرسید: «من چیستم؟» و پاسخ داد: «یک نوکیش. کسی که خداوند او را مانند دستکشی پشت رو کرده است[9].» تغییر مذهب هیچ یک از بزرگان در نخستین سالهای قرن بیستم به قدر گروش ماریتن به کیش کاتولیک شهرت پیدا نکرد، چرا که عصارهٔ کلیهٔ تأثیرات جاری آن روزگار در جوانی حساس همچون او، بـه صـورت تجربه‌ای یگانه و شخصی در آن گنجیده بود: تربیتی توأم با اعتقاد به نظام جمهوری و آزاد اندیشی، دوره‌ای همراه با یأس روزافزون در نتیجهٔ «علم پرستی[10]» حاکم بر سوربن، ازدواجی محصول همدلی و دمسازی عمیق به‌جای ملاحظات اجتماعی و قرب مـحیط، دوسـتی شارل‌پگی و تأثیر نیروبخش درسهای هانری برگسون و، سرانجام، تکان ناشی از مشاهدهٔ یکدلی کامل قدیسی غیر روحانی به نام لئون بلوآ نسبت به مذهب کاتولیک.

پیش از آنکه ماریتن در ۱۹۰۶ در بیست و سه سالگی غسل تعمید بگیرد و کاتولیک شود، سخت‌ترین محنتهای عاطفی دوران زندگی را پشت سر گذاشته بود. به نظر می‌رسید که هر عاملی در دوران صباوت و شباب او طوری محاسبه و تنظیم شده که تکاپوی پر دلهرهٔ وی را در جستجوی پناهگاهی روحانی آشکارتر کند. مادرش که از همسر جدا شده بود و به تنهایی مسؤولیت تعلیم و تربیت فرزند را برعهده داشت، زنی با اراده و یکدنده و دختر یکی از مشایخ جمهوریخواه به نام ژول فاور بود که اسماً پروتستان اما عملاً پیرو اخلاق کانتی خشک اواخر قرن نوزدهم بود که اتباع آن نیـازی بـه کـیفر و پـاداش ایـزدی نـمی‌دیدند. صمیمی‌ترین دوست ماریتن، ارنست پسیکاری بود که او نیز از خانواده‌ای آزاداندیش و نوهٔ ارنست رنان بود. ماریتن و پسیکاری با شارل پگی آشنا شده بودند و او ایشان را به شنیدن سخنرانیهای برگسون برده بود. در این اثنا، ماریتن همچنین به شریک زندگی آیندهٔ خویش برخورده بود: دختری از همدرسان وی به نام رئیسه اومانسوف، فرزند پدر و مادری روس و یهودی که برای فرار از ظلم و جور تزار در ده سالگی او را به فرانسه آورده بودند. رئیسه نیز

9) Jacques Maritain, *Réponse à Jean Cocteau* (Paris, 1926).
ترجمهٔ انگلیسی: *Art and Faith*, trans. John Coleman (New York, 1948).
10) scientism

مانند شوهر آینده‌اش، از لحن پوزیتیویستی درسهای دانشگاه احساس اندوه و تنهایی می‌کرد.

تأثیری که این علم پرستی در ماریتن داشت بسیار افسرنده بود. رشتهٔ او زیست‌شناسی بود و استاد و مرادش، فلیکس لو دانتک، جداً قصد کرده بود که با ترکیب مواد مختلف در آزمایشگاه، موجود انسانی زنده‌ای بسازد. برای خنثی کردن چنین تأثیری، هیچ‌چیزی شایسته‌تر از تعالیم برگسون نبود که درست در لحظهٔ شدیدترین نیاز جوانان نسل ماریتن به ایشان القا می‌شد. اما او، برخلاف همنسلهای عادی خویش، به فلسفهٔ برگسون نمی‌توانست قانع باشد، زیرا اندیشه‌های آن فیلسوف را فقط راهی برای رسیدن به جهان ناشناختهٔ روح و معنویت می‌دید. بنابراین، برای تشرف به مذهب کاتولیک، مرشدی قدرناشناخته و فقیر ولی پابرجا در راه حق و راستی، یعنی لئون بلوآ، را برگزید، و برای صورتبندی عقلی ایمان و تعهد جدید خویش، یکراست به سراغ توماس آکویناس قدیس رفت.

شگفت اینکه مردی که بعدها برجسته‌ترین مبلّغ و شارح تومیسم معاصر شد، در ابتدا می‌پنداشت که درآمدن او به کیش کاتولیک مستلزم ترک فلسفهٔ نظری است. برای تکمیل تحصیلات در زیست شناسی به آلمان رفت، و تا پیش از بازگشت به فرانسه و نزدیک به سه سال بعد از تغییر مذهب، هنوز جداً به خواندن آثار توماس نپرداخته بود. اما همین که در این راه افتاد، باگامهای سریع و محکم شروع به پیشرفت کرد و نظریات توماس را روشی آنچنان ملایم طبع خود یافت که تا بیش از نیمقرن بعد، در کوششهای عقلی و فکری نیازی به چیز دیگری نمی‌دید. در ۱۹۱۰، نخستین نوشتهٔ خویش را دربارهٔ توماس انتشار داد؛ دو سال بعد در کلژ استانیسلاس در پاریس آغاز به تدریس تومیسم کرد؛ و پس از دو سال دیگر، به بزرگترین مرکز مطالعات کاتولیکی در فرانسه، یعنی انستیتو کاتولیک، دعوت شد. هنگامی که جنگ جهانی اول [در ۱۹۱۴] درگرفت، ماریتن در سی سالگی یکی از بزرگترین چهره‌های منشأ تأثیر در حیات ادبی میهنش بود، و از آن مهمتر اینکه اختلافات خویش را با برگسون مشخص کرده و از فلسفهٔ نشاط حیاتی او گسسته بود. در نخستین کتاب خود به نام فلسفهٔ برگسونی[۱۱] (چاپ ۱۹۱۳)، اعتقادهای پیشین خویشتن را مورد نقادی تمام عیار قرار داده و شهود یا درون‌بینی[۱۲] را به‌عنوان طریقهٔ درک متافیزیکی مردود شمرده بود و، در عوض، مسلک عقلی تخطی‌ناپذیری راکه بعدها وجه امتیاز اندیشهٔ او شد، پیشنهاد کرده بود[۱۳]

11) J. Maritain, *Bergsonian Philosophy [La Philosophie bergsonienne]*.

۱۲) intuition، برای توضیح بیشتر دربارهٔ این مفهوم، نك: آگاهی و جامعه، صص ۱۳ و ۹۹-۱۰۹. - م.

۱۳) برای آگاهی از ترتیب زمانی وقایع در سالهای جوانی ماریتن، علاوه بر مطالبی که رئیسه ماریتن در شرح زندگی خود نگاشته است، نك: ←

جنگ جهانی اول کمتر از آنچه ممکن است پنداشت در فعالیتهای ماریتن فترت ایجاد کرد. خود وی، به‌علت بهره‌مند نبودن از سلامت کامل جسمانی، از خدمت نظامی معاف شد و دوستانش پگی و پسیکاری در نخستین ماههای نبرد به هلاکت رسیدند. اما جنگ فی‌نفسه تأثیری جزئی در نوشته‌های منتشر شدهٔ او گذاشت. در این مرحله از زندگی، او چنان مستغرق در مطالعهٔ تومیسم بود که دیگر کمتر نیرویی برای توجه به امور دنیا داشت. ولی همین فاصله و دید نقادانه را در سالهای بلافاصله پس از جنگ نیز حفظ کرد. بنابراین، هنگامی که اواسط دههٔ ۱۹۲۰ فرا رسید، تصویری ثابت از ماریتن در اذهان مردم نقش بسته بود: تصویر مردی که نوشته‌هایش خشک و دشوار و انتزاعی است و در مجادله، چنانکه پیوند گسیختنش با برگسون نشان می‌داد، حریف را درهم می‌کوبد و با تقریباً همهٔ مظاهر جهان امروز سر مخالفت دارد و، خلاصه، مرتجع است. در ۱۹۲۲ کتابی کوچک زیر عنوان ضد مدرن از او انتشار یافت که از نامش می‌توان حدیث مفصل دربارهٔ محتویاتش خواند، و در ۱۹۲۵ کتاب سه مصلح[۱۴] منتشر شد که، همانگونه که می‌توان انتظار داشت، لوتر و دکارت و روسو را هدف می‌گرفت.

اگر خروش بزرگ ناشی از قضیهٔ «آکسیون فرانسز» پیش نیامده بود، ماریتن ممکن بود هرگز به متانت و انسانیتی که صفت ویژهٔ داوریهای بعدی او بود، دست نیابد، و هیچ گاه به مقام شامخی که در تاریخ اندیشهٔ اجتماعی فرانسهٔ معاصر از آن او شد، نرسد. ماریتن خود کاملاً به اهمیت آن نقطهٔ عطف آگاه بود و چند سال بعد در خاطرات روزانه‌اش چنین نوشت:

> امروز بیش از همیشه از بابت مداخلهٔ نجاتبخش کلیسا شکرگزارم که... خطاهای «آکسیون فرانسز» را آشکار کرد و، در پی آن، من به تحقیق در تعالیم مورا پرداختم و به بی‌ارزشی آنها پی بردم. از آن پس، دورهٔ بازاندیشی دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاسی در زندگی من آغاز شد که در آن کوشیدم ویژگی سیاستی حقیقتاً مسیحی را باز نمایم و، در پرتو نوعی فلسفهٔ تاریخ و فرهنگ، اهمیت راستین الهامات دموکراتیک و ماهیت انسانگرایی نوینی را که همه در انتظار آن به سر می‌بریم، مسجل کنم[۱۵].

Henry Bars, *Maritain en notre temps* (Paris, 1959), pp. 367-373; →
Charles A. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain* (Westminster, Md., 1953), pp. 3-35; Donald and Idella Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raissa Maritain : A Bibliography 1906 - 1961* (Garden City, N.Y., 1962), pp. 37 - 38.

14) J. Maritain, *Three Reformers [Trois réformateurs]*.

۱۵) نقل شده در:
The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain, ed. Joseph W. Evans and Leo R. Ward, Image edition (Garden City, N.Y., 1965), p. 9.

ماریتن هرگز رسماً به صف پیروان «آکسیون فرانسز» نپیوسته بود، اما نفوذ کشیشی که مراد معنوی او بود و حمله‌های خودش به جهان امروز سبب شده بود که با آن نهضت احساس همدلی کند و گاهی مقاله‌ای برای درج در نشریات آن بنویسد. بسیاری از مردم عادی او را فیلسوف رسمی «آکسیون فرانسز» می‌پنداشتند. «ارتداد» ماریتن (اصطلاحی که پیروان مورا دربارهٔ او به‌کار می‌بردند) هر دو جناح ایده‌ئولوژیک کاتولیسیسم فرانسه را شگفتزده کرد و کاتولیکهای دموکرات و اجتماعی مشرب، مقدم او را به عنوان نیروی تقویتی مؤثری در پیکارهای آینده گرامی داشتند.

محکومیت «آکسیون فرانسز» پای ماریتن را به صحنهٔ اجتماعی کشانید. او بیست و پنج سال در آن صحنه ماند و بتدریج مقام خویش را به‌عنوان پر نفوذترین مبلّغ اصول اجتماعی مذهب کاتولیک، نخست در فرانسه و سپس در امریکا، تثبیت کرد. در اواخر دههٔ ۱۹۲۰، خانهٔ او در مودون[16]، نزدیک پاریس، محل اجتماع اعضای حلقه‌ای وسیع از هنرمندان و نویسندگان مسیحی، از جمله نقاش معروف ژرژ روئو و فیلسوف جلای وطن کردهٔ روسی نیکولای بردیایف، شده بود. تنوع و گستردگی این معاشرتها انعطاف بیشتری به ماریتن بخشید: خشکی نثرش کاستی گرفت و در لحن مناظراتش با دیگر روشنفکران گذشت بیشتری پدید آمد، و در ۱۹۳۷ سرانجام میان او و برگسون، که از کهولت و بیماری رنج می‌برد و کم‌کم به سوی مذهب کاتولیک میل می‌کرد، آشتی برقرار شد.

هنگامی که سال ۱۹۳۴ فرا رسید، ماریتن نیز آمادهٔ بیان نظریات جدید خویش دربارهٔ جامعه بود. کتاب او، انسانگرایی تمام‌عیار[17]، که بر سخنرانیهای همان سال او در اسپانیا پی‌ریزی شده بود و همزمان با آغاز جنگ داخلی آن کشور از چاپ بیرون آمد، شالودهٔ همهٔ نوشته‌های آیندهٔ وی دربارهٔ آن موضوع شد. تمام ردیه‌ها و کتابهای بعدی او راجع‌به فلسفهٔ اجتماعی، به‌منزلهٔ حاشیه‌ها یا اضافه‌هایی بر بن‌مایهٔ اصلی انسانگرایی تمام‌عیار است.

ماریتن در این کتاب اذعان می‌کرد که سیر تاریخی دوران اخیر معکوس ناشدنی است و دموکراسی و فرزندخواندهٔ آن، سوسیالیسم، رفتنی نیستند. هدف او در انسانگرایی تمام‌عیار نشان دادن این معنا بود که ارزشهای مقدس و قهرمانی سده‌های میانه را چگونه می‌توان به چارچوبی برد که در جهان معاصر مصداق داشته باشند. در اینجا هم او مانند همیشه به‌روش توماس آکویناس پیش می‌رفت و همان نظم و توازن مرشد و مراد خویش را در ساختن بنای اندیشه سرمشق قرار می‌داد و می‌خواست ریشه‌های تاریخی انسانگرایی مطمح نظر خویش

16) Meudon

17) J. Maritain, *True Humanism [Humanisme intégral]*.

را بیابد و طرحی راکه از جامعه‌ای مسیحی در نظر داشت به افق آینده ببرد. می‌گفت خطای بزرگی است که کسی معتقدات سیاسی مردم را در دو قرن گذشته محصول خدانشناسی بداند. نقشهای تاریخی واژگونه شده‌اند: کسانی که در گذشته بظاهر منبع شر بوده‌اند، امروز مبشر دگرگونیهای سودمندند. یکی از چنین کسان مارکس بوده که «بدبینی» و «بی‌اعتقادی» او نیز مانند فروید، بعضی حقایق را آشکارکرده است. مارکس، به‌تعبیر دقیقتر، مادیگری و سنگدلی نهفته در ارزشهای سرمایه‌داری را برملاکرده و نشان داده است که آن نظام چگونه با آدمیان نه به‌عنوان افراد انسانی، بلکه همچون ابزار رفتار می‌کند. مارکس افراد طبقهٔ کارگر را از حیثیت و کرامت و همچنین ذلت خودشان آگاه کرده است. ماریتن عقیده داشت که پاسخی که یک فرد مسیحی باید در برابر مارکسیسم ابراز کند، واضح است: باید تعالیم انجیل را به مرحلهٔ عمل درآورد[۱۸]. دو منشور اخیر پاپ ـ بترتیب زیر عنوانهای *Quadragesimo Anno* و *Rerum Novarum* ـ راه را به ما نشان داده‌اند (منشور دوم تنها سه سال پیش از سخنرانیهای ماریتن صادر شده بود).

ماریتن در این چارچوب ایده‌ئولوژیک، جز به ترسیم طرح اجمالی جامعهٔ دموکراتیک مطمح نظر خویش نپرداخته بود. به عقیدهٔ او، در چنین جامعه‌ای تأکید می‌بایست بر تفاهم و برادری میان طبقات باشد، نه بر مساواتی فرضی. نهادهای آن می‌بایست از تعدد و تنوع عقاید هواداری کنند و از سختگیری به‌دور باشند: ارزشهای مسیحی چراغ راه خواهند بود، اما عنصر کاتولیک نباید ارادهٔ خویش را بر پیروان دیگر مذاهب و ادیان یا حتی لامذهبان تحمیل کند. همین نظریات را ماریتن در کتابهای بعدی خود در امریکا ـ مسیحیت و دموکراسی (چاپ ۱۹۴۲) و انسان و دولت (چاپ ۱۹۵۱) ـ که دورهٔ ایده‌ئولوژیک فعالیتهای وی را تکمیل می‌کرد، بیشتر بسط و پرورش داد.

در مسیحیت و دموکراسی می‌شد دید که چرا نویسنده تا آن زمان از به‌کار بردن لفظ «دموکراسی» روی گردانیده بود. در ردیهٔ ماریتن بر ضد روسو نیز قبلاً این معنا مستتر بود که، به عقیدهٔ او، اصطلاح «دموکراسی» آنچنان در نتیجهٔ ابراز احساسات سطحی و پریشان‌اندیشی و اختلاف بین قول و فعل تباه شده که دیگر چاره‌ای بر آن متصور نیست. در مسیحیت و دموکراسی، او در توضیح این مطلب می‌افزود که «تراژدی دموکراسیهای امروزی» در این است که همهٔ آنها «تاکنون در متحقق ساختن دموکراسی شکست خورده‌اند»، زیرا دستاوردهای سیاسی دموکراسی، همتای کافی در قلمرو جامعه نداشته است، و جوامع امروزی «در برابر

18) Ibid., pp. 42, 86, 108, 223 - 225.

فقر و خالی شدن کار از کیفیات انسانی» عاجز مانده‌اند[19]. ماریتن بر این نظر بود که ترازنامهٔ بیش از یک قرن پیکار ایده‌ئولوژیک در اروپای غربی و مرکزی، و در زمان شکست دموکراسیهای بزرگ درمقابل فاشیسم، چیزی جز آنچه گفته شد، نشان نمی‌دهد.

اما ماریتن در آن سوی اقیانوس اطلس، دلیلی قویتر برای امیدواری به‌ارزشهای دموکراتیک مشاهده می‌کرد، زیرا به این نتیجه رسیده بود که «حتی اسم دموکراسی در امریکا آهنگ و طنینی غیر از اروپا دارد.» در امریکا، دموکراسی «با وجود نفوذ صاحبان منافع بزرگ اقتصادی، عمیقتر در هستی [مردم] رخنه کرده است و... هرگز آگاهی به ریشه‌های مسیحی خود را از دست‌نداده است[20].» بنابراین، منطقی بود که ماریتن در سخنرانیهایی که در امریکا به زبان انگلیسی کرد، به تکمیل تعریف جامعهٔ دموکراتیک که در آثار پیشین وی طرحریزی شده بود، موفق شود. درکتابی به‌نام انسان و دولت، سرانجام مسألهٔ مرجعیت را، که قبلاً بر لزوم آن پافشاری کرده‌بود، با اعتقاد بعدی خویش به‌حکومت مردم آشتی داد. ماریتن بر این گمان بود که فرمانروای دموکرات هنگامی‌که بخواهد از سطح هیجانها و غلیانهای موقت روز بالاتر برود، به احتمال قوی، با «بی‌مهری مردم» روبه‌رو خواهد شد؛ لیکن چنین رهبری همچنان خواهد توانست «در حالی که حقیقتاً با مردم متحد است» عمل کند؛ و اگر «رهبری بزرگ» باشد، «شاید حتی بتواند آن بی‌مهری را به اعتمادی مجدد و عمیق بدل سازد.» در این کتاب نیز مانند همیشه درسراسر نوشته‌های سیاسی و اجتماعی ماریتن، آنچه برآن تأکید گذاشته می‌شد، مسؤولیت متقابل فرمانروایان و فرمانبرداران نسبت به‌یکدیگر و مسؤولیت هر فرد در قبال همشهریان خودبود، و کماکان مانند آغازتحقیقات ایده‌ئولوژیک نویسنده، کلید معنا، اصطلاح «کثرت‌گرایی» [یعنی اعتقاد به‌تعدد و تنوع آرا] بود که رنگی از «اصالت شخصیت[21]» نیز که درآن اثنا متفکرکاتولیک جوانتری‌موسوم به‌امانوئل مونیه‌رواج داده‌بود، درآن دیده می‌شد[22].

ماریتن‌هنگامی‌این‌سخنرانیهارا ایرادمی‌کردکه‌درمیهن خویش غریبه‌شده‌بود. جلای وطن اجباری که رفته‌رفته به‌دودهه‌غیبت ازمیهن وبیگانگی متزاید ازصحنهٔ فکری فرانسه منجر شد، موج بزرگ تأثیر و نفوذ ماریتن را در روشنفکران آن‌کشوربه‌نحوی‌خشن و ناگهانی متوقف‌کرد. پیش از آغاز جنگ جهانی دوم، ماریتن در فرانسه موضعی بظاهر مستحکم داشت. قبلاً

19) J. Maritain, *Christianisme et démocratie* (New York, 1943).

ترجمهٔ انگلیسی:

Christianity and Democracy (New York, 1944), pp. 25, 27.

20) Ibid., p. 31. 21) personalism

22) J. Maritain, *Man and the State* (Chicago, 1951), pp. 109, 137.

در این مورد، اصل کتاب به انگلیسی است.

بزرگترین شارح و مفسر تعالیم توماس آکویناس به‌شمار می‌رفت، و بعد سخنگوی مبارز کاتولیکهای اجتماعی‌مشرب نیز شد. در خارج از فرانسه هم به‌همین وجه نام بلند به‌هم رسانیده بود. در سراسر اروپا و کانادا و امریکای جنوبی سخنرانی کرده بود. سه بار برای ایراد سخنرانی به ایالات متحد امریکا رفته بود. در چهارمین سفر، حوادث بر او چیره شد: سقوط فرانسه او را در کشوری سرگردان کرد که بعدها میهن دوم وی شد.

ولی ماریتن بسرعت بامحیط جدید سازگارشد. در دو دانشگاه کلمبیا [در نیویورک] و پرینستن به تدریس پرداخت. آپارتمانی را که در گرینیچ ویلج[۲۳] داشت، به‌اتفاق همسرش، رئیسه، به مأمن و آشیانهٔ فکری و اجتماعی فرانسویانی که مانند خودش از وطن دور افتاده بودند، تبدیل کرد. نسبت به وقایع میهنش موضعی محکم و صریح داشت: همان طور که در ۱۹۳۶ از پشتیبانی فرانکو سرباز زده بود، این بار نیز در ۱۹۴۰ از حمایت مارشال پتن امتناع کرد. نوشته‌های ایام جنگ ماریتن، در واقع، سلسله درخواستهایی از هموطنانش بود که جانب ارزشهای مبتنی بر حرّیت و انسانیت را رها نکنند، و از سایر آثار او ــ چه پیش از جنگ و چه پس از جنگ ــ کوتاهتر و ساده‌تر و سر راست‌تر بود. ماریتن هرگز رسماً به صف پیروان دوگل نپیوست، اما آشکارا طرفدار نهضت فرانسهٔ آزاد بود. بطبع، پس از نجات فرانسه، دوگل از او در تجدید اعتماد اخلاقی و معنوی هموطنانش درخواست یاری و همکاری کرد، از مارتین خواست که به‌عنوان سفیر فرانسه در واتیکان به رم برود، و فیلسوف سالخورده که در آن ایام شصت‌ودوسال داشت، بناچار پذیرفت.

این دومین بار بود که ماریتن (ولی این دفعه به ارادهٔ خود) ترک وطن می‌کرد. تا ۱۹۴۸ دور از فرانسه بود. بعد سومین دورهٔ دوری از میهن پیش آمد که قدری معماگونه بود. همین که ماریتن احساس کرد که وظایف مملکتی خویش را به‌انجام رسانیده است، از سفارت استعفا کرد. اما به‌جای بازگشت به فرانسه و ادامهٔ تدریس و تألیف در آن کشور که ده سال دچار وقفه شده بود، به امریکا رفت و پنج سال در دانشگاه پرینستن سمت استادی داشت و سپس در نیویورک زندگی بازنشستگی را آغاز کرد. ولی با درگذشت همسرش در ۱۹۶۰، تصمیم گرفت به فرانسه بازگردد. هنگامی که به میهن بازگشت، پیرمردی «عمیقاً تشنهٔ سکوت» بود؛ به خانه مراجعت می‌کرد نه برای اینکه نقشی اجتماعی برعهده بگیرد، بلکه به این دلیل که می‌خواست برای مرگ آماده شود[۲۴].

---

۲۳) Greenwich Village محله‌ای در شهر نیویورک. - م.

24) Henry Bars, *La politique selon Jacques Maritain* (Preface) (Paris, 1961), p. 13.

مرحلهٔ ایده‌ئولوژیک زندگی ماریتن مدتها پیش از ۱۹۶۱ به سر آمده بود، و او اکنون به نحوی از نوشته‌های سیاسی و اجتماعی خویش سخن می‌گفت که گویی همهٔ آن آثار متعلق به گذشته‌ای پایان‌یافته است. ماریتن دیگر نمی‌خواست به صحنهٔ رویارویی‌های فکری بازگردد. از روشنفکران مسن فرانسوی «بیش از همیشه» ناخشنود بود، و روشنفکران جوان جامعهٔ نوین که به عالم واقعیت و کار یدی نزدیکتر شده بودند، نیازی به راهنماییهای وی نداشتند. اما ماریتن امید خویش را به آیندهٔ تومیسم در فرانسه در گرو همین جوانان گذاشته بود، زیرا معتقد بود که طرز فکر آنان از اسلاف بلافصلشان «سالمتر و باطراوت‌تر» است[25]. خودش دور کامل دایره را پیموده و به همان نقطهٔ اولیهٔ آرزوی تفکر و مراقبه بازگشته بود که بیش از پنجاه سال پیش او را به آغوش کلیسا رانده بود.

بدون شک، دلیل اکراه ماریتن از بازگشت به وطن در ۱۹۴۸، تنفر وی از مشایخ [یا ماندار ِهای] روشنفکران سالهای بلافاصله پس از جنگ بود که در جلو صحنه خودنمایی می‌کردند. فرانسه‌ای که ژان پل سارتر در آن ستارهٔ قدر اول آسمان فلسفه بود، نمی‌توانست پسند خاطر ماریتن باشد. در نتیجهٔ تأثیر سارتر در نویسندگان پیرامون خود، مارکسیسم الگوی فکری معارف روشنفکرانی در فرانسه شده بود که خویشتن را از لحاظ ایده‌ئولوژی، پیشرفته حساب می‌کردند. اما، به نظر ماریتن، مارکسیسم چیزی جز نسخهٔ جعلی ملاکهای جاوید برای تأسیس جامعه‌ای دادگستر نبود. از این گذشته، سارتر و اتباعش در عین سوءفهم آثار فروید، تعالیم او را در فرانسه عامه پسند می‌کردند، حال آنکه ماریتن روانکاوی را تنها جزئی از حقیقت می‌دانست، یعنی «کیفری برای غرور و تفرعن شخصیتی خودپسند و ریاکار که در نتیجهٔ اصل قرارگرفتن عقل به عنوان بالاترین غایت فی نفسه، بتدریج شکل گرفته و بالا آمده [بود][26].» با اینهمه، کاتولیکهای فرانسه تا پیش از ۱۹۴۸ آنچه را فکر می‌کردند باید از ماریتن بیاموزند جذب کرده بودند، و دیگران حاضر به شنیدن سخنان او نبودند.

در امریکا، قضیه برعکس بود. تجدید حیات فکری کاتولیکها تازه آغاز شده بود،و کمتر کسی از مؤمنان متولد آن سرزمین قادر به ایستادگی در مناظره و مجادله با بیدینان بود. کلیسای کاتولیک در امریکا سخت به سخنگویی مانند ماریتن نیاز داشت. البته اولیای مذهب در آن کشور غالب اوقات چنین وانمود می‌کردند که اصلاً کسی به‌نام ماریتن وجود ندارد، اما کشیشان [رده‌های پایینتر] و کاتولیکهای غیر روحانی مشتاقانه گوش به سخنان او داشتند.

25) Ibid., pp. 10 - 11, 14.

26) J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, Image edition (Garden City, N.Y., 1960), p. 158.
سخنرانیهایی که متن آنها در این کتاب مندرج است، در ۱۹۳۸ به زبان انگلیسی در امریکا ایراد شده بود.

بنابراین، درست در همان حال که ماریتن در فرانسه به بوتهٔ اهمال می‌افتاد، نظریاتش در ایالات متحد سخت موضوعیت پیدا می‌کرد. او در اینکه واپسین دههٔ زندگانی فعال خویش را کجا بگذراند خردمندی به‌خرج داده بود و این امر پس از بازگشت وی به میهنش آشکار شد. واکنش [مثبت]کاتولیکهای امریکا به تعالیم پاپ یوآنس [بیست‌وسوم] و نتایج شورای واتیکان، درستی کوششهای ماریتن را در آخرین سالهای تدریس نشان داد.

III - سلوک روحانی گابریل مارسل

گابریل مارسل در ۱۸۸۹ به دنیا آمد و هفت سال از ماریتن کوچکتر بود و از اول در جهان ذهنی و روحی دیگری زندگی می‌کرد. ماریتن وضوح بیان را می‌پسندید؛ اما مارسل لفظ و استدلال را چیزی جز زرق و برق ظاهری اسرار پنهان وجود نمی‌دانست. ماریتن، از همان اوایل، مراد و پیر فلسفی خویش را یافته بود؛ ولی مارسل ناچار شد بیست سال در میان تأثیرات و الهامات ضد و نقیض کورمال‌کورمال پیش برود. اینکه هر دو عاقبت سر منزل روحانی خویش را در کاتولیسیسم یافتند، خود شاهدی بر سعهٔ مشرب و بلندنظری اهل آن مذهب در فرانسه بود. مارسل به‌هیچ روی تابع توماس آکویناس نبود. غالباً او را اصالت وجودی [یا اگزیستانسیالیست] خوانده‌اند، ولی این برچسب به تشخیص و ارزیابی اندیشهٔ اجتماعی او چندان کمکی نمی‌کند. مارسل نخستین نویسندهٔ فرانسوی بود که (از ۱۹۲۵) از این نام [یعنی اگزیستانسیالیسم] استفاده می‌کرد؛ اما خطاست که او را صرفاً مرید کارل یا سپرس بشماریم و، مطابق معمول، کسی بدانیم که جز انتقال آن نظریه از آلمان به فرانسه کاری نکرده است. مارسل پیش از آنکه آثار یاسپرس را بخواند، فلسفهٔ وجودی خویش را به سیاقی بسیار شخصی صورتبندی کرده بود[۲۷]، و قبل از آشنایی با اندیشهٔ او در اوایل دههٔ ۱۹۳۰، راه فلسفی و مذهبی خود را بوضوح یافته بود.

محور مساعی مارسل در این طریق، مجازهای سه گانهٔ «طلب[۲۸]» و «سلوک[۲۹]» یا، به عبارت بهتر، پاسخ به «دعوت[۳۰]» بود. مارسل نیز مانند ماریتن، فرزند خانواده‌ای بنسبت مرفه بود، ولی حتی زودتر از او در عالمی که ذهناً او را محبوس کرده بود، شروع به احساس تنهایی و اندوه کرد. در کودکی بیش از حد معمول تحت مراقبت بود. خانواده‌اش دقتی کم‌نظیر در

27) Seymour Cain, *Gabriel Marcel* (London, 1963), pp. 29 - 30.
Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Paris, 1947), pp. 435 - 436.
28) search 29) journey 30) call

درس و تحصیلات او به‌خرج می‌دادند، و گابریل خردسال چاره‌ای نداشت جز اینکه، بر وفق انتظار ایشان، دانش‌آموز نمونه شود. پدرش نخست عضو شورای دولتی[۳۱] بود و سپس به ریاست موزه‌های فرانسه منصوب شد و مردی بود دارای انضباط فکری و بسیار بافرهنگ. گابریل دربارهٔ او نوشته است: «پر از اندیشه‌های تِن و اسپنسر و رنان بود و موضعی داشت همانند شکاکان اوایل سدهٔ نوزدهم. سخت به مرهونیت هنر به کاتولیسیسم آگاه و از آن رهگذر خوشوقت بود، اما اندیشهٔ کاتولیکی را بذاته منسوخ و آلوده به شائبهٔ خرافات پوچ می‌دانست.» مادر گابریل درگذشته بود، و خالهٔ کودک که در تربیت او مراقبت می‌کرد، گرچه اصلاً یهودی بود، به یکی از شاخه‌های بسیار آزادمنش مذهب پروتستان گرویده بود. پسر، در ضمیر خودآگاه، پدر و خالهٔ خود را بسیار دوست می‌داشت و به ایشان احترام می‌گذاشت. اما در این ضمیر، احساس می‌کرد که در «عالم برهوت» زندگی می‌کند، و حتی از کودکی فکر مرگ بر او چیره بود، هرچند چیزی دراین‌باره نمی‌گفت[۳۲].

چهار سال بیشتر نداشت که مادرش چشم از جهان فرو بست، و «سراسر دوران کودکی» ـ و به‌گمان خودش، حتی «سراسر زندگیش» ـ تحت‌الشعاع مرگ مادر قرار گرفت. می‌نویسد این شخص که حتی درست او را به‌خاطر نمی‌آورم، همواره «به‌طرزی اسرارآمیز» با من بوده است. یاد مادر موضوع پاسداشت و تعظیمی آمیخته به‌راز در روح پسر شد و بعدها به تکیهٔ او بر وفاداری نشأت داد ـ وفایی که مرگ نیز نمی‌بایست خللی در آن وارد کند ـ و همچنین سرچشمهٔ این احساس در او قرار گرفت که «دیدنی و نادیدنی در دو قطب مخالفند»، و وی را به آزمایشهای فراروانی و ادراک فوق‌حسی علاقه‌مند کرد[۳۳].

در هشت سالگی، مارسل با پدرش که در سوئد وزیر مختار فرانسه شده بود، به استکهلم رفت. اقامتش در آن کشور کوتاه بود ولی به او آشکار کرد که راههای دیگری نیز در زندگی، گذشته از خردورزی خشک رایج در خانوادهٔ او، امکانپذیر است، و چشم‌انداز دریادلی و دورنمای سرزمینهای غریب و نادیده را در برابر وی گشود. از آن پس، مارسل عاشق سفر شد و با حدت و شدتی مانند پروست، همواره در آرزوی اکتشاف و پویش بود، و سرانجام هنگامی

---

۳۱) Councillor of State (به فرانسه: Conseiller d´Etat)، شورای بلند مرتبه‌ای در فرانسه که وظایف مختلف دارد و از بعضی جهات شبیه به دیوان عدالت اداری است. ـ م.

32) Gabriel Marcel, "Regard en arrière," *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, ed. Etienne Gilson (Paris, 1947).

ترجمهٔ انگلیسی:
"An Essay in Autobiography," trans. Manya Harari, *The Philosophy of Existence* (London, 1948), pp. 81-82.

33) Ibid., pp. 83 - 84.

که نوشته‌های پروست را خواند، سخت به‌هیجان آمد. می‌دید که جستجوی آن رمان نویس در پی گذشته‌ای ازدست‌رفته، چقدر با تکاپوی خودش برای یافتن جهانی فراسوی چیزهای روزانه همانند است که یاد مادرش پیوسته او را به سوی آن می‌خواند.

شاید می‌بایست چنین پسری فیلسوف شود، اما فیلسوفی از نوعی ویژه و بی‌اعتنا به دستگاه‌سازی در عالم اندیشه. هیچ دور نبود که مارسل به‌همین‌وجه موسیقیدان یا داستان نویس شود. موسیقی یکی از مظاهر جهانی بیکرانه بود، و او بی‌آنکه تخصصی در آن داشته باشد، عاشق آن بود. تئاتر مظهر دیگر آن بود. مارسل دیالوگ صحنهٔ نمایش را وسیله‌ای آرمانی برای گفت‌وشنود چهره‌به‌چهره در چارچوب خالی از تصنع و تکلف «من» و «تو» می‌دانست که بعدها محور نظریات وی دربارهٔ مناسبات انسانی شد. درکودکی، هنگام بازی در پارک مونسو[۳۴] یا درختستانهای دو سوی خیابان شانزه‌لیزه، تنها و معذب، با آفریدن اشخاص خیالی در عالم وهم، خلأ تنهایی خویش را پر می‌کرد. بعید نیست «غنای افکار او دربارهٔ مناسباتش با دیگران، زاییدهٔ عذابی باشد که از انزوا می‌کشید و تحمل آن از توان قلب کودکی خردسال در می‌گذشت[۳۵].» در بیست و چند سالگی، دست تصادف فرصتی سر راهش گذاشت که در شرایطی اندهبار با زندگی دیگران آشنا شود. جنگ آغاز شده بود و مارسل که به‌سبب ضعف جسمانی از رفتن به جبهه معاف بود، مناسب حال خویش دید که دفتر اطلاعات صلیب سرخ را سرپرستی کند. کارش رسیدگی به تقاضاهای دائم برای خبر گرفتن از سربازان مفقود در جنگ بود. می‌نویسد «هر روز بستگان نگونبخت [سربازان] شخصاً می‌آمدند و التماس می‌کردند که آنچه از دستم برمی‌آید بکنم تا شاید خبری بگیرم، به‌نحوی که سرانجام هر کدام از کارتهای مشخصات در برگه‌دان، به استغاثه‌ای دلخراش بدل شده بود[۳۶].»

نخستین تکان بزرگ را جنگ به زندگی مارسل داد و امنیت جهان بورژوازی بزرگ را که تا آن روز، هم مأمن و هم محبس او بود، برهم زد. جنگ لحنی حاکی از دلهره و اضطراب به یادداشتهای متافیزیکی روزانه او بخشید که مخزن راز وی در طلب حقیقت قصوا بود. اما در عین حال مارسل خوشوقت و شکرگزار بود که پیشتر در حالت توهم به‌سر می‌برده است، زیرا عقیده داشت که جز با گذرانیدن چنین دوره‌ای ممکن نمی‌بود کارآموزی فلسفی خویش را به انجام برساند.

34) Parc Monceau
35) M.M. Davy, *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel* (Paris, 1959), p. 20
36) "Essay in Autobiography," p. 90.

در ۱۹۱۰، در سن باور نکردنی بیست سالگی، مارسل موفق به گذرانیدن امتحان آگره گاسیون در فلسفه شد، اما هرگز نخواست درجهٔ دکترا بگیرد یا استاد دانشگاه شود. درعوض، گاه به گاه، بنا به ضرورت یا تمایل، در دبیرستانهای مختلف درس می‌داد. به فاصلهٔ کوتاهی پس از جنگ، با دختری از یکی از خانواده‌های برجستهٔ پروتستان ازدواج کرد. همسرش زنی با استعداد بود و مارسل سخت به او مهر می‌ورزید و وفادار بود، ولی هرگز فکر گرویدن به مذهب او را به‌خاطر راه نداد. قضیه برعکس شد: همسرش سه سال پیش از مرگ در ۱۹۴۷، به آیین شوهر درآمد و کاتولیک شد. زندگانی مشترکشان توأم با همان هماهنگی و وفاقی بود که در همهٔ کارهای مارسل دیده می‌شد. مارسل در پاریس به‌دنیا آمده بود، اما چندان حسنی در شهرهای بزرگ نمی‌دید، و عاقبت در محله‌ای مناسب حال، بین باغ لوکزامبورگ و سوربن، اقامت گزید. همچنین در دورهٔ حکومت ویشی، کاخی کوچک در دوردونی[۳۷] خرید تا از غوغای روزگار در امان باشد. مارسل بسیار شیرین‌بیان و خوش‌محضر و کتاب‌خوانده و هنرشناس بود و تقریباً هر شب به تئاتر می‌رفت. چنین بود روال زندگی این فیلسوف اهل دنیا که متخصص هستی‌شناسی در فلسفه و آرزومند وصول به نامتناهی بود[۳۸].

مارسل از جهت نسب فلسفی قابل رده‌بندی نبود. نخست به رمانتیکها ــ بویژه به کولریج و شلینگ ــ توجه پیداکرده بود و سپس به امریکاییانی مانند جوسایا رویس و ویلیام جیمز و ویلیام ارنست هاکینگ. چنانکه می‌شد انتظار داشت، سخنرانیهای برگسون را با «علاقهٔ شورانگیز» تعقیب می‌کرد و در سراسر عمر به آنچه از او گرفته بود پایبند ماند. اما از همه بیشتر به فلسفهٔ امریکا مدیون بود که به او امکان می‌داد از قید مجردات فلسفهٔ آلمان و خاصه از «ایده‌آلیسم مبتنی بر امر غیرشخصی یا حلول کرده [در جهان]»، که همیشه منفور وی بود، آزاد شود[۳۹]. با مطالعهٔ فیلسوفان امریکایی، مارسل مشاهده کرد که فلسفهٔ اصالت عمل و فلسفهٔ استعلا [از جهان] که معمولاً در دانشگاهها جدا از یکدیگر نگه‌داشته می‌شوند، به آسانی ممکن است در یک اقلیم بگنجند. آنچه او طلب می‌کرد، نوعی فهم بود که هم

---

۳۷) Dordogne ، ایالتی در جنوب باختری فرانسه. - م.

38) Davy, op. cit., pp. 12 - 14, 20 - 24, 41, 50.

39) G. Marcel. *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris, 1945).

ترجمهٔ انگلیسی:

Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope, trans. Emma Craufurd (London, 1951), p. 137.

در خصوص دین مارسل به فلسفهٔ امریکا، نک: متن سخنرانیهای ۱۹۶۱ او در هاروارد که با عنوان زیر چاپ شده است:

G. Marcel, *The Existential Background of Human Dignity* (Camb., Mass., 1963), pp. 1 - 3.

مستعلا [از جهان] و هم ملموس باشد، و بتدریج دریافت که اجتماع این دو تنها از راه توجه عمیق و شدید به مناسبات بین افراد امکانپذیر می‌گردد. نام عجیبی که وی به یکی از مقاله‌های خویش داده ــ «موضع راز هستی شناسی و رهیافتهای مشخص نسبت به آن» ــ حاصل عطف نظر به همین مقصود بوده است[40].

مارسل خویشتن را مسیحی سقراطواری می‌دانست و کاوش را بیش از پاسخ دادن دوست می‌داشت. اجازه نداد یادداشتهای متافیزیکی روزانه او تا پیش از آنکه خود به نزدیک چهل سال برسد، منتشر شود، و دومین نوشتهٔ عمدهٔ فلسفی خویش، بودن و داشتن، را هشت سال بعد، در ۱۹۳۵، انتشار داد. در فاصلهٔ این سالها، کاتولیک شده بود، اما به‌تعبیری می‌توان گفت که همیشه مؤمن به آن مذهب بود. توجه عمیق وی به وفاداری و اعتماد و امید و گواهی و عهد و تقوای طبیعی، آرام و آسوده او را به کاتولیسیسم سوق داده بود. روزی نامه‌ای دوستانه دریافت کرد که در آن، فرانسوا موریاک بسادگی از او پرسیده بود: «چرا شما هم به ما نمی‌پیوندید؟» واکنش همان قدر سادهٔ مارسل پی بردن به این حقیقت بود که جای طبیعی او در میان کاتولیکهاست[41]، و این بار نیز مانند بسیاری دفعه‌ها در زندگی، به دعوتی که از او شده بود پاسخ [مثبت] داد. اما گروش او به مذهب کاتولیک، تعبیری را که وی از پیشهٔ خویش داشت، تغییر نداد. مارسل به هیچ روی ردیه‌نویس و مجادله‌گر و مدافع رسمی کلیسا نشد. همیشه از اینکه ژستهای مصنوعی در امور مذهبی بگیرد و مانند پاسکال و خیلی از نوکیشان معاصر، ایمان دینی را بزرگترین شرطبندی وانمود کند، پرهیز داشت و بیزار بود. همواره همان فیلسوفی ماند که عمدتاً خطاب به بیدینان سخن می‌گفت و ریشه‌های خویش را در دنیای غیرمذهبی حفظ می‌کرد.

مارسل فلسفهٔ خویش را بسیار کند بسط و تفصیل داد، اما اندیشه‌های اجتماعی خود را از آن هم آهسته‌تر صورتبندی کرد. در حوزهٔ اخیر، به گفتهٔ خودش، زمان تعیین کننده و حساس در زندگی او سال ۱۹۳۶ بود. امروز که به گذشته می‌نگریم، می‌بینیم رویدادهای سرنوشت‌ساز از نظر وقوع جنگ جهانی دوم در بهار و تابستان آن سال حادث شد. این وقایع در ماریتن یا برنانوس تأثیری انفجارگونه از خود گذاشت، اما در مورد مارسل چنین نبود و به تجدید نظر اساسی در معتقدات پیشین وی نینجامید. او ضروری ندید در جنگ داخلی اسپانیا جانب هیچ یک از دو

40) "Position of and Concrete Approaches to the Ontological Mystery."
41) Davy, op. cit., pp. 42 - 43, 48.

طرف را بگیرد و، برعکس، عقیده داشت که چنین کاری برای یک فرانسوی (چون خارجی است) درست نیست. احساس می‌کرد که «جهان از کار افتاده» است (سه سال پیش، نمایشنامه‌ای به همین نام نوشته بود)، مانند ساعتی که خوابیده یا قلبی که از تپیدن باز ایستاده باشد، و گرچه از بیرون همه چیز مانند گذشته جریان دارد، از درون، روح آدمی تهی شده است[۴۲].

آنچه در ۱۹۳۶ بیش از هر چیز مارسل را تحت تأثیر قرار داد جنگ داخلی اسپانیا یا حکومت جبههٔ خلق لئون بلوم نبود که، به‌عقیدهٔ او، «شکست خورده» بود؛ «روح همه‌گیر تسلیم... در پس پردهٔ ... سخنوریهای ضد فاشیستی [بود] که هیچ عقل سلیمی نمی‌توانست به آن اعتماد کند[۴۳].» شکست سال ۱۹۴۰ [فرانسه از آلمان]، این دلنگرانیها را به حقیقت تلخ بدل کرد. مارسل با وجود همهٔ سفرهای خارجی و جهاندیدگی، میهن‌پرست بود و به میراث ملی خویش سخت احساس وفاداری می‌کرد و از رنج و سرشکستگی وطنش عمیقاً متأثر شد. اما اشغال فرانسه به‌دست آلمان، به فلسفهٔ مارسل موضوعیتی بخشید که در گذشته فاقد آن بود. بن‌مایه‌هایی که تا دیروز ممکن بود حاصل افکار آدمی بی‌آزار به‌نظر برسد، ناگهان فوریتی دلهره‌آمیز پیدا کرد. جالب اینکه نخستین کتاب مارسل، گرچه از پیرامون با مسائل جاری سرو کار می‌یافت، مجموعه‌ای از مقاله‌ها و سخنرانیهای وی در سالهای اشغال فرانسه بود. نام آن ــ *Homo Viator* یا «انسان سالک» ــ بانگی بود که در کارهای بعدی او نیز بارها بلند شد، و محل تأکید در آن، غربت و جدایی و اسارت و ــ مهمتر از همه ــ امید بود که شنوندگان سخنرانیها یا خوانندگان مقالات نیازی به سفارش برای تعبیر و تفسیر آن نداشتند[۴۴].

مأموران سانسور حکومت ویشی در زمان جنگ، تنها انتشار یکی از مقاله‌ها را ممنوع کردند. دلیل این ممنوعیت آشکار بود: مارسل میان مفهوم «اطاعت» و مفهوم «وفاداری» فرق گذاشته بود و چیزی نمانده بود که «سر بزیری منظمی» را که حکومت مارشال پتن سعی در ترویج آن داشت، مورد حملهٔ مستقیم قرار دهد. البته او بیشتر اوقات انتقادهای خود را در قالب کلیات و مفاهیم انتزاعی می‌گنجانید؛ ولی غرض اصلی از پس آنها هویدا بود. فی المثل، حتی در بحث از موضوعی بظاهر بی‌آزار مانند «پدیدار شناسی و متافیزیک امید»، با زرنگی چند اشارهٔ واضح به حالت سرگشتگی و بلاتکلیفی هموطنان خویش کرده بود، و خطی را که از نظر علم کلام یا خداشناسی، بین امید و نومیدی کشیده بود، به طور نامحسوس امتداد

42) Cain, op. cit., pp. 60-61.

43) G. Marcel, *The Existential Background...*, pp. 114 - 115.

44) Cain, op. cit. p. 75.

می‌داد تا به لزوم مقاومت آرام و خاموش در برابر سیاست تسلیم انفعالی حکومت ویشی برسد. بالحنی معصومانه می‌پرسید: «مگر مؤمن حقیقی نباید حتی مرگ و پریشانی عزیزان و ویرانی دنیوی میهن خویش را بپذیرد و امکاناتی بداند که طغیان در برابر آنها ممنوع است؟... اگر چنین وقایعی روی دهد، مگر او نباید در برابر مشیت ایزدی ساری در آنها، سر عبودیت فرود آورد؟» مارسل مطلب را در قالب وضعی در آخرین حد طاقت بشری مطرح کرده بود تا بعد بتواند جواب مثبت همرنگان با جماعت را بآسانی رد کند و سپس گام جلوتر بگذارد و این جریان تدریجی «له شدگی» را تقبیح کند که به این‌گونه استدلالها منجر شده بود. و سرانجام دو بند پایینتر، دست به حملهٔ متقابل زده بود:

> میهن پرستی را مثال می‌زنم که از نومید شدن از آزادی زادبوم خویش سر باز می‌زند... حتی اگر بپذیرد که هیچ احتمالی نیست که شخصاً شاهد این آزادی و نجاتی باشد که بدان امیدوار است... باز هم با تمام وجود از تصدیق به این امر امتناع ورزد که ظلمتی که میهنش را فرا گرفته ممکن است پایدار بماند... مهمتر اینکه کافی نیست که بگوید به مرگ کشورش معتقد نیست؛ حقیقت بالاتر این است که تصور نمی‌کند حتی حق دارد به چنین چیزی معتقد شود، و این‌طور به نظرش می‌رسد که حتی قبول امکان این امر مساوی با ارتکاب خیانت به میهن خواهد بود[۴۵].

بیست سال بعد که مارسل اجازهٔ طبع مجدد این مقالات را داد، مشاهده کرد که گذشت ایام و دگرگونی بنیادی وضع تاریخی، چندان تغییری در «نظرگاههای عمومی» وی نداده است. با اینهمه، لحنی گرفته‌تر پیدا کرده بود و معتقد شده بود که پیامدهای جنگ دوم جهانی حتی از آنچه می‌ترسیده نیز بدتر بوده است[۴۶]، و از همه نظرگیرتر اینکه زندگی در دنیای معاصر آن قدر ماشینی و خالی از کیفیات انسانی شده که وحشت آور است.

مارسل نگرانیهای خویش دربارهٔ این عصر را در مجموعهٔ دیگری از مقالات غیر رسمی خود زیر عنوان انسانها بر ضد انسانیت[۴۷] بیان کرده است. در این کتاب که در ۱۹۵۱ انتشار یافت، اندیشه‌های او، همان‌طور که در گذشته در حوزهٔ فلسفهٔ نظری با مرزبندیهای متعارف سازگار نبود، این بار هم در مورد جوامع معاصر با این‌گونه تقسیمات توافق نداشت. مارسل در ابراز

---

45) G. Marcel, *Homo Viator*, pp. 47 - 48, 125.

۴۶) دیباچهٔ جدید به همان کتاب، صص I-II.

47) G. Marcel, *Men against Humanity*.
G. Marcel, *Men against Humanity*, pp. 23 - 25, 71, 80 - 83, 113, 184 - 185.

واکنشهای هیجانی جانب احتیاط را از دست نمی‌داد: از اینکه تحت تأثیر ایده‌ئولوژی نهضت مقاومت قرار گیرد سر باز می‌زد و از ظلمهایی که در جریان پاکسازی افراد مظنون به همدستی [با آلمانی‌ها] صورت می‌گرفت بسیار وحشتزده و متأسف بود، و شک داشت که آیا آن گونه که روشنفکران تصور می‌کنند، جنگهای سرکوبگر استعماری آمیخته به ستمکاری بوده است، و از دل بستن به تکنولوژی که معتقد بود «جز به بیچارگی و یأس ممکن نیست به جایی برسد» تن می‌زد. اما، از سوی دیگر، این‌گونه پندها را با پاره‌ای مواضع ایده‌ئولوژیک می‌آمیخت که معمولاً مربوط به چپگرایان فرانسه بود. بی‌پرده هر گونه نابردباری نژادی یا مذهبی را محکوم می‌کرد و معتقد بود که «هرچیزی»، حتی «تسلیم»، به ویرانی ناشی از جنگ اتمی مرجح است[۴۸].

مارسل از ناسازگاری این گفته‌ها با یکدیگر به‌هیچ وجه مشوش نمی‌شد. اعتنایی نداشت که موضع خاص او ممکن است سبب خوشوقتی موقت فلان طرف در نبردهای ایده‌ئولوژیک کشورش شود. آنچه بدان توجه داشت این بود که مبادا «خراجگزار» یکی از فرقه‌های سیاسی شود و، به همین وجه، مبادا «روح انتزاع» [یا کلی‌گویی] بر او غلبه کند که، به‌عقیدهٔ او، عامل خشونت در جهان معاصر بود. برای مبارزه با روح انتزاع، مارسل نیروی محبت را در برابر آن قرار داد. درخواست او این بود که ارزشهای سادهٔ انسانی به‌جای خود بازگردند و نظمی در جامعه و سیاست استوار شود که «شماری هرچه بیشتر از موجودات» را از حالت «خواری و ذلت و از خود بیگانگی» برهاند[۴۹].

مارسل اهمیت نمی‌داد که چنین هدفی محافظه‌کارانه خوانده شود یا چپگرایانه. هر دو اصطلاح را سرچشمهٔ «پریشان‌اندیشیهای هراس‌انگیز» می‌دانست و ردمی‌کرد[۵۰]، گو اینکه در عمل غالباً جانب محافظه‌کاران را می‌گرفت. فلسفهٔ اجتماعی او پاره‌پاره و ازدقت تخصصی به دور بود اما، به‌هرحال، با نوشته‌هایش در فلسفهٔ نظری بنایی یکپارچه تشکیل می‌داد. از غصه به حال بشر پریشان و رنجور و آرزوی معنادادن و عمق بخشیدن به‌مناسبات شخصی سرچشمه می‌گرفت و، از این جهت، دارای همان ارزش و اعتبار جاودانی‌بود که مارسل همواره‌حسرت دست‌یافتن به‌آن‌را داشت. اما، ازسوی دیگر، مقید و محدود به‌زمان نگارش نیز می‌شد، زیرا مانند رمان هزارونهصد و هشتادوچهار جورج ارول که مورد ستایش بی‌قید و شرط مارسل بود، فضای خاص فاجعه‌ای در شرف وقوع را به خواننده انتقال می‌داد، یعنی لحنی

۴۸) دیباچهٔ جدید بر *Homo Viator*، ص I.

49) Marcel, *Men against Humanity*, pp. 8, 94, 117.

50) Marcel, *Homo Viator*, p. 364.

این عبارت از متن فرانسهٔ چاپ ۱۹۶۲ گرفته شده و در ترجمهٔ انگلیسی نیامده است.

بیشتر مناسب اروپای دستخوش شکنجه در دهۀ ۱۹۴۰ تا اروپای آسوده خیال و از خود راضی بیست سال بعد[۵۱]. هنوز مارسل زنده بود که کیفیت دلهره‌آمیز ــ و شاید بتوان گفت، هیستریایی ــ نوشته‌های اجتماعی او رفته‌رفته از زمان عقب‌افتاد. این یکی‌از بزرگترین مسائلی است که در ارزیابی قابلیت دوام اندیشۀ کاتولیکی مستقلی که مارسل نمایندۀ آن‌بود، برسر راه ما قرار دارد.

IV - «فیلسوفانی که کاتولیک نیز بودند»

یکی از تیزبین‌ترین و مساعدترین شارحان افکار ماریتن، فرق او و مارسل را چنین خلاصه‌کرده است: «جناح چپ گابریل مارسل مساوی با جناح راست ماریتن است و بعکس[۵۲].» مارسل در امور ایمانی متساهلتر بود و ماریتن در فلسفۀ اجتماعی «پیشرفته‌تر». خوانندگانی که از انعطاف‌پذیری و عدم تکلف نوشته‌های مارسل در زمینه‌های نظری لذت می‌بردند، ممکن بود نگرشهای سیاسی او را ارتجاعی بیابند. کسانی که مواضع ایده‌ئولوژیک ماریتن را می‌ستودند، غالباً از پیروی خشک او از تومیسم مشمئز می‌شدند. هر دو در اوقات مختلف با دنیای امروز جنگیده بودند؛ ولی از دهۀ ۱۹۳۰ به‌بعد، ماریتن کم‌کم در آن جا افتاده بود، در حالی‌که مارسل بتدریج با جامعۀ صنعتی مخالفتر می‌شد.

در زمستان یکی‌از سالها، ماریتن و مارسل غالباً درخانۀ یکی‌از دوستان مشترک به‌نام شارل دوبو، که او نیز نوکیش بود، یکدیگر را می‌دیدند، ولی در نتیجۀ این دیدارها از لحاظ فکری به‌هم نزدیکتر نشدند. ماریتن نخست کوشید خوبیهای تومیسم را به مارسل بپذیراند، اما بعد که دید کوششهایش به‌جایی نمی‌رسد، از ذکر نام او در نوشته‌های خویش خودداری کرد. مارسل گاهی اشاره‌هایی به ماریتن می‌کرد، اما معمولاً از سر تحقیر، و یک‌بار حتی او را «متعصب» خواند[۵۳]. ظاهراً اختلاف خلق و مشرب بیش از آن بود که رفع شدنی باشد. ماریتن

---

51) Marcel, *Men against Humanity*, pp. 140, 173.

مارسل چندی بعد در کتاب زیر دوباره به این موضوع بازگشت:

G. Marcel, *Le déclin de la sagesse* (Paris, 1945).

ترجمۀ انگلیسی:

The Decline of Wisdom, trans. Manya Harari (London, 1954).

در خصوص تقبیح «تعصب» در آثار مارسل، نک:

Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel* (Namur, 1953), II, 131 - 136.

52) Bars, *Maritain en notre temps*, p.100.

53) Marcel, *Existential Background...*, pp. 80 - 81; *Les homme contre l'humain*, p. 112.

این عبارت از ترجمۀ انگلیسی کتاب اخیر حذف شده است.

اعجوبه‌ای در فلسفه بود که در سی سالگی به جنگ برگسون کبیر رفته بود؛ مارسل نزدیک بیست سال تلاش کرده بود تا تدریجاً روزنه‌ای به سوی نور بگشاید. ماریتن زبانی دقیق داشت و رحم به خوانندگانش نمی‌کرد؛ مارسل به سبکی آسان و نزدیک به زبان محاوره چیز می‌نوشت. ماریتن سخت در پی خردورزی و دقت اندیشه بود؛ مارسل به راه معمول عقل اعتماد نداشت و جلوه‌ها و دورنماهای ذات نامتناهی را می‌جست. ماریتن بزرگترین سخنگوی آبرومندترین مکتب فکری کاتولیک بود؛ مارسل ایمان مذهبی خویش را دربافتی که حتی بی‌ایمانها نیز ممکن بود بپذیرند نیمه‌آشکار نگاه می‌داشت.

فهرست تفاوتهای ماریتن و مارسل را بیش از اینها می‌توان ادامه داد. اما به همین اندازه هم برای نشان دادن دلیل جدایی آنان از یکدیگر کافی است. اکنون اگر به‌جای اختلافات فلسفی، متوجه همانندیهای ایشان از جهت انسانی و امور زندگی شویم، می‌بینیم کم‌کم تصویری دیگر حاکی از نوعی تفاهم و تجانس (منتها به‌حالت کمون) پدیدار می‌شود. ماریتن و مارسل هر دو از لحاظ مذهبی ریشه‌های مختلط داشتند، و پروتستانتیسم از طریق زنی که در کودکی عهده‌دار تربیت هرکدام بود در ایشان تأثیر گذاشته بود. در مورد هر دو، جنبه‌ای از یهودیت نیز وجود داشت که آنان خود بر آن تأکید می‌کردند: مارسل مادرش یهودی نسب بود و ماریتن پدر و مادر همسرش. هر دو بی‌آنکه خانواده‌هایشان هیچ‌گونه ارتباط قبلی با کاتولیسیسم داشته باشند، بدان مذهب روی آورده و آزادانه تصمیم گرفته بودند. و سرانجام اینکه، هر دو زیر دست زنانی با اراده و قوی تربیت شده بودند، و هر دو همسرانی برجسته برگزیدند، و هر دو در ازدواج بیش از حد معمول با همسرانشان صمیمی و یکدل بودند.

شاید جز فهرست کردن این همانندیها در کنار یکدیگر کار دیگری نتوان کرد. پاره‌ای مشابهتهای عاطفی نیز بآسانی دیده می‌شود: یکی ارزشی که ماریتن و مارسل هر دو برای مناسبات گرم و دوستانهٔ شخصی قائل بودند، و دیگری مهر و ملاطفتی که هر دو حتی به اشخاص تقریباً غریبه نشان می‌دادند. ماریتن عقلی‌مسلک و خردورز بود و مارسل سخت متوجه اضطرابها و دلهره‌های بشر و وحشت از مرگ و، با اینهمه، هر دو بسیار گشاده‌جبین و بشاش بودند، به‌نحوی که آدمی وسوسه می‌شود نامشان را فیلسوفان دلشاد بگذارد. هر دو میهنشان را عزیز می‌داشتند، ولی در خارج احساس بیگانگی و ناراحتی نمی‌کردند. هر دو شوق عجیبی به سفر داشتند و پیوندهایشان با ایالات متحد بمراتب نزدیکتر و تفاهم‌آمیزتر از حد معمول در میان فرانسویان همنسلشان بود.

حتی صرفاً از نظر فلسفی نیز وجه اشتراکی میان ماریتن و مارسل وجود داشت و آن

رویگردانی هر دو از ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم به‌صورت رایج در اواخر سدهٔ نوزدهم بود. هر دو یکسان با مکتب دکارت مخالف بودند، و هر دو را می‌توان نخستین متفکران فرانسوی روزگار ما دانست که خارج از سنت کلاسیک آن مکتب کار می‌کردند. البته برگسون پیش از آنان کوشیده بود مکتبی غیردکارتی در فلسفه بنیاد کند، اما نثر او هنوز از قالب کلاسیک زبان فرانسه بیرون نیامده بود. کتابهای برگسون انشایی شیوا و موزون داشت و بدقت تنظیم و تبویب می‌شد. ماریتن و مارسل آثارشان را به‌صورت مجموعهٔ مقالات چاپ می‌کردند. قالب مقاله کاملاً با سیاق فکری بی‌تکلف و خودمانی مارسل سازگاری داشت. آنچه در مورد ماریتن سبب شگفتی است، ناهمگنی و درهم ریختگی نوشته‌های اوست. مطالب کتابهای مختلفش پیوسته تکرار می‌شوند و با هم در تداخلند. سهل‌انگاری مردی مانند ماریتن، با آن ذهن و تفکر منضبط، در نظم و ترتیب دادن به آثارش، حتی باعث تردید در ماهیت آن تفکر و قابلیت انطباق آن با مسائل روزگار ما می‌شود.

نه مارسل خویشتن را فیلسوفی کاتولیک به معنای شارح و مبلّغ تعالیم رسمی آن مذهب می‌دانست و نه ماریتن. تفکری که ماریتن نمایندهٔ آن بود رسماً به تأئید پاپ لئوی سیزدهم رسیده بود، اما خود او همیشه عمدتاً از دیدگاهی غیر روحانی به مسائل می‌نگریست. به امریکا هم که رفت، ترجیح داد به‌جای یکی از دانشگاههای کاتولیک، در دانشگاه پرینستن تدریس کند. پس صحیحتر این است که ماریتن و مارسل هر دو فیلسوفانی توصیف شوند که کاتولیک نیز بودند. اما به‌همین سبب، وضعشان در زندگی مبهم بود. هر دو عمیقاً در جامعه‌ای جا افتاده بودند و به‌سرمی‌بردند که با ارزشهای محوری آن از بیخ و بن مخالف بودند، و برای خوانندگانی می‌نوشتند که ممکن نبود در اعتقادهای مذهبی این قبیل نویسندگان شریک باشند یا حتی به درک چنین معتقدات کامیاب شوند. ماریتن روشی عقلی ارائه می‌داد که خوانندگانش از پذیرفتن آن سرباز می‌زدند؛ مارسل روشی داشت ــ البته اگر بتوان نام روش بر آن گذاشت ــ که از بس شخصی و آسان‌گریز و دشواریاب بود، قابل انتقال به دیگران نبود. بنابراین، هر دو بطبع تکه‌تکه چیز می‌نوشتند و به‌جای تبیین و تشریح راه دیگری در زندگی و تفکر، به‌اشاره سخن می‌گفتند و امکانها را یادآور می‌شدند. در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، راه نجاتی از بن‌بست فکری و اخلاقی آن روزگار به هموطنان خویش نمایانده بودند. در آن زمان، تنها عده‌ای انگشت‌شمار حاضر به پیروی از آنان شدند. اما یک ربع قرن بعد، هنگامی که هر دو پیر و خسته شده بودند، طنین کلامشان در خود واتیکان پیچید، منتها در وضعی از لحاظ تاریخی بسیار متفاوت و در سطح فلسفهٔ عملی اجتماعی به جای فکر مجرد.

ماریتن خود به ماهیت ناتمام و آزمایشی نوشته‌های خویش آگاه بود. می‌دانست که هرگز رساله‌ای مجموعی نخواهد نوشت و آن کار را مرادش توماس آکویناس به طور قطعی و نهایی کرده است، و معتقد نبود در عصری زندگی می‌کند که فلسفه در آن بتواند، مانند فلسفه‌های کلاسیک، مهر تأئید پایدار بخورد. بر این عقیده بود که اگر کسی طالب چنین فلسفه‌ای است، باید به دکارت رجوع کند و به‌هیچ وجه نمی‌خواست خوانندگانش را به آن راه براند. اگر به ظاهر قضایا بنگریم، عناد و مخالفت عمرانهٔ ماریتن با مکتب دکارت عجیب جلوه‌گر می‌شود، زیرا او و دکارت هر دو به‌نظر می‌رسد متمایل به طراحیهای منظم و صورتبندیهای محکم و درخشان باشند. ولی متابعت از عقل، در مورد ماریتن، جز داربستی برای بالا بردن بنای اندیشه نبود، در صورتی‌که در مورد دکارت، خود آن بنا بود. گناه مکتب دکارت، به عقیدهٔ ماریتن، تفکیک بنیادی نفس از جسم یا تفکر از دنیای خارج بود. بنابراین، او وظیفهٔ خویش می‌دانست که بیش از نظم و نسق بخشیدن به تومیسم و صورت امروزی دادن به آن، فلسفه را از زیر بار نفس‌گیر مفاهیم مکتب دکارت برهاند. ماریتن خویشتن را مردی واقع بین می‌دانست که کارش پیوسته زیر فشار واقعیتهای تاریخی در دگرگونی و رو به افزایش است و مدام باید حقایق جاودان را در چارچوب آگاهیهای مقید به زمان و نوسانهای معاصر، مورد تأمل مجدد قرار دهد[۵۴].

آنچه گفته شد، در مورد مارسل نیز صادق است. ماریتن و مارسل هر دو فیلسوفانی ملتزم به وقایع تاریخی عصر خویش بودند و آرزو داشتند یقین فلسفی را با توجه به مناسبات انسانی روزمره وحدت بدهند و، از این جهت، انقلابی را که برگسون در فلسفه آغاز کرده بود باز هم یک مرحله جلوتر بردند و صورتی مشخصتر به مخالفت قرن بیستم با مکتب دکارت دادند و این مخالفت را در موقعیتهای ملموس تاریخی اعمال کردند. از این نظر، تمایل ایشان به اینکه اندیشه‌های خویش را به پاره‌های مجزا تقسیم کند، مزیتی در برداشت، زیرا نمی‌گذاشت این فیلسوفانی که کاتولیک نیز بودند به جزمیت متهم و مردود شناخته شوند، و خواننده را آزاد می‌گذاشت که از میان جنبه‌های مختلف آثارشان هر کدام را که می‌خواهد برگزینند. ماریتن و مارسل هر کدام، بنا به ذوق و شیوهٔ شخصی، به جستجوی روشی عقلی همت گماشته بودند، و هریک به سلسله‌ای از ضوابط اخلاقی رسیده بودند که با سرنوشت گروه وسیعی از مردم مختلف انطباق داشت.

در اواخر دههٔ ۱۹۵۰، باز این دستورهای اخلاقی با وضع روز ارتباط پیداکرد. البته روش

54) Bars, *Maritain en notre temps*, pp. 20 - 22.

ماریتن و مارسل رفته رفته واپسمانده به نظر می‌رسید، اما اندرزهای پدرانه‌ای که داده بودند کم کم نه تنها در واتیکان، بلکه در میان کاتولیکها و غیرکاتولیکهای فرانسه و دیگر کشورها نیز که ناگهان متوجه وجوه اشتراک خویش از لحاظ مقاصد اخلاقی می‌شدند، گوش شنوا پیدا می‌کرد.

V - به سوی شورا

اوضاع و احوال و خلق و مشرب، بیشتر اوقات سبب جدایی ماریتن و مارسل از یکدیگر می‌شد. ولی لااقل یک‌بار هر دو در یک جبهه قرار گرفتند. در فوریه ۱۹۳۴، بلوایی در مقابل مجلس نمایندگان به‌پا خاست و از آن زمان، فرانسه وارد یک دورهٔ پنج سالهٔ پیکار و زد و خورد ایده‌ئولوژیک شدید شد. در همان سال، ماریتن و مارسل به‌اتفاق پنجاه روشنفکر کاتولیک دیگر، بیانیه‌ای، زیر عنوان **Pour le bien commun**، یا «برای خیر همگانی»، امضا کردند و در آن از همهٔ مسیحیان خواستند که به وجدان خویش مراجعه کنند، و مسؤولیتهای ایشان را در مقابله با اوضاع بی‌سابقهٔ آن عصر بر شمردند. نظامی که در بیانیه از جهت سیاسی مطالبه می‌شد کثرت‌گرا بود، و، ازنظر اجتماعی، ملهم از منشورهای پاپ لئوی سیزدهم وپاپ پیوس یازدهم. ماریتن و مارسل در مورد این‌گونه اصول بنیادی همعقیده بودند و همچنین اتفاق نظر داشتند که کلمهٔ «آزادی» باید مورد وسیعترین تعبیر سازگار با مذهب کاتولیک واقع شود. چنین برداشتی از آزادی مذهبی بعدها به‌تأئید رسمی دومین شورای واتیکان در ۱۹۶۵ رسید.

به همین وجه، نظر ایشان در مورد نیازها و آرزوهای همگانی بشر نیز در تصمیمهای آن شورا منعکس شد. در ۱۹۶۲، یعنی سال تشکیل شورا، مارسل متذکر شد که پیشرفت نهضت وحدت مذاهب [مسیحی] یکی از معدود جنبه‌های مسرت‌آور جهان معاصر بوده است[۵۵]. یک سال پیشتر، ماریتن بار دیگر یهود ستیزی را به هر شکلی محکوم کرده بود. البته او قبل از آن نیز دربارهٔ مشقتها و رنجهایی که یهودیان در طول تاریخ کشیده بودند سخن گفته بود. ماریتن هیچ‌گاه از یهودی تبار بودن همسرش غافل نمی‌شد و همواره همکیشان عیسوی خویش را به مهربانی و همدلی با یهودیان سفارش می‌کرد. آزار یهودیان در عصر نازی‌ها این همدردی ملایم را در او به‌خشمی شورانگیز تبدیل‌کرد. چه درایام جنگ [دوم جهانی] و چه در سالهای بلافاصله پس از جنگ، ماریتن بارها همبستگی اخلاقی خویش را با یهودیان اعلام

---

۵۵) دیباچهٔ جدید به *Homo Viator*، ص III.

کرده بود، اما باز هم احساس می‌کرد به‌حد کافی در این راه گام برنداشته است. در ۱۹۶۱، پس از بازگشت به فرانسه، تأکید کرد که کاتولیکها باید در خصوص کل مسألهٔ یهودستیزی «به‌طور جدی به معاینهٔ نفس» بپردازند و از گامهایی که پاپ یوآنس بیست‌وسوم مقدمتاً در جهت پاکسازی نماز و دستورهای مذهبی کلیسا از بقایای مطالب ضدیهودی برداشته بود اظهار خوشوقتی کرد و در خاتمه افزود: «هر قدر هم دربارهٔ یهودیان با ملاحظه و نرمی سخن بگوییم، باز کافی نیست... در این قوم برگزیده، نوعی ظرافت احساس و لطافت روحانی به‌چشم می‌خورد که در هیچ جای دیگر پیدا نمی‌شود... در مقام مقایسه با یهودیان، ما هرگز جز مشتی وحشی نیمه‌متمدن نخواهیم بود[۵۶].»

در شورای واتیکان، حتی هنگامی که بتصریح نامی از ماریتن و مارسل برده نمی‌شد تأثیر نوشته‌های ایشان دربارهٔ آزادی و وحدت مذاهب و یهودیان، همه جا آشکار بود. ماریتن از گوشهٔ انزوا در جنوب فرانسه از این امر ابراز شادمانی کرد و خدا را شکر گزارد که: «مفهوم آزادی ــ یعنی آن‌گونه آزادی که آدمی از عمق وجود در آرزوی آن به‌سر می‌برد و یکی از حقوق ویژهٔ روح و جان اوست ــ باز شناخته شده و در صدر معانی مندرج در فرزانگی مسیحی جای گرفته است» و به‌موازات آن کرامت فرد انسانی نیز به‌همان نهج تقدیس شده است. او همچنین سپاسگزار بود که کلیسای کاتولیک با قدرت دستور داده که باید با مسیحیان غیر کاتولیک و پیروان سایر ادیان و حتی ملحدان، برادروار رفتار کرد. اما اسف می‌خورد که، از نظر مباحث کلامی، با وجود چنین نتایجی که از کار شورا حاصل شده، قسمی مدرنیسم نوظهور طرفدار تسامح و آزادی عمل در تعبیر شرایع پدید آمده است که حتی بدعتهای اوایل قرن جاری در کنار آن کمرنگ به نظر می‌رسد. با این حال، نظر ماریتن رویهمرفته این بود که مذهب کاتولیک سرانجام واکنشهای تند دورهٔ ضد اصلاح دین[۵۷] را پشت سر گذاشته و از آن‌گونه مواضع تعالی جسته است[۵۸].

افزایش اعتماد به نفس جناح مترقی روحانیون کاتولیک در نتیجهٔ کسب نیروی بیشتر، نام

---

۵۶) دیباچهٔ ماریتن به کتاب زیر:
Bars, *La politique selon Jacques Maritain*, pp. 8 - 9.
مجموعهٔ نوشته‌های ماریتن دربارهٔ یهودیان (از ۱۹۲۶ به بعد) در کتابی با عنوان زیر انتشار یافته است:
J. Maritain. *Le mystère d'Israël et autre essais*, 1965.

۵۷) Counter Reformation، غرض نهضتی است که در اواسط سدهٔ شانزدهم به ابتکار پاپ پاولوس سوم به راه افتاد و به همت پاپ پیوس چهارم ادامه یافت و در واکنش به نهضت اصلاح دین و پروتستانتیسم، سرآغاز بسیاری اقدامات سودمند در مذهب کاتولیک شد. ــ م.

58) Maritain, *Le paysan de la Garonne* (Paris, 1966), pp. 9-11, 13-16.

یک فرانسوی دیگر را نیز، علاوه بر ماریتن و مارسل، در یاد مردم زنده کرد و آن امانوئل مونیه، بانی مکتب «اصالت شخصیت» و مؤسس مجلهٔ اسپری بود. مونیه در ۱۹۰۵ ــ یعنی سال تولد ژان پل سارتر ــ به‌دنیا آمده بود و حتی از او هم کمتر فیلسوفی اهل دانشگاه بود. فیلسوفان همنسل برگسون تقریباً همگی دانشگاهی بودند. در نسل بعد، ماریتن و مارسل فلسفه تدریس می‌کردند، اما بیشتر عمر را، از هنگامی که به بلوغ فکری رسیده بودند، خارج از نظام آموزشی فرانسه گذرانیده بودند. مونیه از لحاظ سن می‌توانست نوهٔ برگسون باشد، و هرگز حتی فکر فلسفه را به‌عنوان رشته‌ای دانشگاهی به‌خاطر راه نمی‌داد و بیشتر می‌خواست پژوهش فلسفی را به مسائل عاجل اجتماعی روزگار خود ارتباط دهد، و به همین قصد بود که در ۱۹۳۲، در بیست و هفت سالگی، دست به تأسیس مجلهٔ اسپری زد که تا زمان مرگ نابهنگام او در ۱۹۵۰، قویترین صدای جناح چپ کاتولیکهای فرانسه بود.

مونیه خواسته و دانسته راه شارل پگی را دنبال می‌کرد و، مانند او، فراوان و بدون یکپارچگی می‌نوشت و، از این رو، باز مانند او، امروز بیش از آنکه شخصیتی در تاریخ فلسفه به‌شمار رود، وجدان نسل خویش و یکی از «مربیان» اجتماعی تلقی می‌شود. نوشته‌های مونیه نیز همچون پگی، از مطالب مجله‌ای که به مدیریت او منتشر می‌شد، تفکیک‌ناپذیر بود، و همکارانش، مثل همکاران پگی، از صمیم دل به وی وفادار بودند. این احساس همبستگی و وفاق و همگروهی، از ذات فلسفهٔ او مایه می‌گرفت. مونیه اصالت شخص[۵۹] را به قسمی بیداری دوبارهٔ شخصیت انسانی از طریق مشارکت در حیات جماعت تعبیر می‌کرد.

خاستگاه اندیشهٔ مونیه شخصیت فرد، ولی مقصد او همواره گروه اجتماعی فراسوی فرد بود. او نیز مانند مارسل، از مشاهدهٔ اینکه جامعهٔ صنعتی خالی از کیفیات انسانی شده و به ماشین شباهت پیدا کرده، سخت آزرده و مضطرب بود و، مانند ماریتن، می‌کوشید تعالیم انجیل را عملاً متحقق کند. اما راهی که برای این کار برگزید بمراتب انقلابی‌تر بود، زیرا هرگز در دشمنی با نظام سرمایه‌داری تردید به‌خود راه نداد و از هیچ انتقادی از دموکراسی پارلمانی و ارزشهای بورژوایی فرو گذار نکرد.

---

۵۹) personalism (به فرانسه : personnalisme) ، به این معنای خاص یکی از مفاهیم جدید در فلسفهٔ اخلاقی و اجتماعی قرن بیستم که غرض از آن اولویت شخص انسانی بر فرد آدمی است و، از این جهت، باید هم از اصالت فرد تفکیک شود و هم از اصالت دولت. در بیانیه‌ای که مونیه در تشریح مرام خویش نوشته، چنین آمده است: «ما هر تعلیم و تمدنی را که قائل به تقدم شخص انسانی بر ضروریات مادی... باشد، متعلق به مکتب اصالت شخص می‌دانیم. نخستین دلمشغولی پیروان مکتب اصالت فرد، محوریت دادن به فرد است، اما نخستین دلمشغولی اهل مکتب اصالت شخص، بر هم زدن این محوریت و پایه گذاری آن در چشم‌اندازهای گشوده به روی شخص است.»
مأخذ: Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1982. ـ م.

چنین موضعی در دههٔ ۱۹۳۰ گرچه باب طبع خیل همرنگان نبود، هیچ‌گونه مشکل وجدانی جدی هم ایجاد نمی‌کرد. اما بعد از جنگ [جهانی دوم]، هنگامی که مونیه پس از گذراندن دوره‌ای در زندانهای حکومت ویشی، دست به انتشار مجدد اسپری زد، متوجه شد که صحنهٔ ایده‌ئولوژی از بیخ و بن تغییر کرده است و قدرت سازمان‌یافتهٔ کمونیسم او را با مشکلی حل نشدنی روبه‌رو می‌کند. از سویی، معتقد بود که تماس با طبقهٔ کارگر فرانسه باید حفظ شود؛ و از سوی دیگر، می‌دانست که کارگران، حزب کمونیست را تنها تشکیلات مؤثر سیاسی می‌دانند. بنابراین، در عین اینکه از اتخاذ مواضع ضد کمونیستی متداول سرباز می‌زد، زیر بار سکوت در برابر خشونتها و تجاوزهای کمونیستها در اروپای شرقی نیز نمی‌رفت. می‌خواست به هر قیمت که شده، با سخنگویان کمونیستهای فرانسه گفت‌وشنود و دادوستد فکری داشته باشد، اما نه به این قیمت که اصل محوری احترام به شخصیت انسانی را فدا کند. در واپسین سالهای زندگی مونیه ــ و در اوج جنگ سرد ــ گروه اسپری تنها گروه روشنفکران فرانسوی بود که، با وجود تعهد اجتماعی، نه به اردوگاه غربی درگیر نبرد می‌پیوست و نه به صف سمپاتیزانهای کمونیسم[۶۰].

شبیه این مشکل را مبارزترین جناح کشیشان برخوردار از آگاهی اجتماعی نیز داشتند. در ۱۹۴۴، کاردینال سوآر، سر اسقف پاریس، اجازه داده بود که برای تبلیغ مذهبی در میان آن دسته از کارگران پایتخت که پشت به دین مسیح کرده بودند، گروهی به نام «مرسلین پاریس» تشکیل شود. کشیشان جوانی که داوطلب خدمت در میان تنگدستان شده بودند، نخست توجهشان صرفاً به فعالیتهای روحانی و تأسیس مراکز محلی به منظور تعاون و اشتراک مساعی معطوف بود، اما بزودی به این نتیجه رسیدند که این‌گونه فعالیتها، گرچه به مسکینان و بیچارگان پایینتر از مرتبهٔ پرولتاریا و زنان و کودکان کمک می‌کند، آنچنان دامنه‌ای ندارد که به تودهٔ کارگران برسد. بنابراین، برای جلب اعتماد کارگران، راه دیگری ندیدند جز اینکه شخصاً به کارخانه‌ها بروند و به کار یدی مشغول شوند. مشاهده کردند که کارگر فرانسوی با این اعتقاد بار آمده است که روحانی، دشمن طبقاتی اوست و، بنابراین، باور نخواهد کرد که این کشیشان براستی به ضرورت تغییرات اجتماعی معتقدند مگر آنکه مانند خود او زندگی کنند. در

۶۰) در مورد میراث فکری و اخلاقی مونیه، نک: شمارهٔ مخصوص اسپری با مشخصات زیر:
Esprit, XVIII (December, 1950)
و بویژه به مقاله‌های ژان-ماری دومناک، فرانسوا گوگل، و پل ریکور. برای آگاهی از ارزیابی عمومی مونیه به عنوان متفکری سیاسی، نک:
Roy Pierce, *Contemporary French Political Thougt* (London & New York, 1966), Ch. 3.

۱۹۴۶، به عده‌ای قلیل از کشیشان اجازهٔ کار در منطقهٔ پاریس داده شد، ولی به فاصلهٔ پنج سال این تعداد (در سراسر فرانسه) به نود نفر رسید.

اما گرفتاریها از همین جا شروع شد. در این اثنا، کار دینال سوآر مرده بود و جانشینش، کاردینال فلتن، گرچه اشکالی در ادامهٔ برنامهٔ آزمایشی کشیشان کارگر نمی‌دید، بیش از سلف خویش محتاط و شکاک بود. همین‌طور بودند سایر اعضای اسقفیهٔ فرانسه که آنان نیز کم‌کم در حوزه‌های مربوط به خود، کشیشان کارگر پیدا می‌کردند. تردیدها رفته رفته قوت می‌گرفت. کشیشان می‌بایست سراسر روز را به کار سنگین یدی بگذرانند و بطبع مشکل می‌توانستند به ادای فرایض مذهبی برسند. از آن بالاتر اینکه بتدریج طرز فکرشان تغییر می‌کرد. در نتیجهٔ دوستی با کارگران و زندگی کردن به‌شیوهٔ ایشان، احساس همبستگی قوی با یاران جدید خویش پیدا می‌کردند، و چون هیچ‌گونه تحصیلات منظم در تئوریهای اجتماعی نداشتند، بعضاً به قسمی مارکسیسم سطحی و احساساتی و ناپخته می‌گرویدند. اولیای مذهب ممکن بود چشم بپوشند که کشیشان زیر نظرشان با کمونیستهای مبارز در اتحادیه‌های کارگری تحت سلطهٔ کمونیسم همکاری کنند؛ ولی یقیناً تحمل نمی‌کردند که کشیشان کارگر در تظاهرات سیاسیی که به‌رهبری کمونیستها صورت می‌گرفت، شرکت جویند.

و این درست همان چیزی بود که در ۱۹۵۲ روی داد و پلیس دو تن از آن کشیشان را دستگیر کرد. دیری نگذشت که، چنانکه انتظار می‌رفت، واتیکان مداخله کرد. از چند سال پیش، سیل شکایات کاتولیکهای محافظه کار دربارهٔ کشیشان کارگر به واتیکان جاری بود، تا سرانجام افزودن به تعداد آنها از ۱۹۵۱ ممنوع شد. دو سال بعد، واتیکان به این نتیجه رسید که برنامهٔ آزمایشی کشیشان کارگر از حد روا در گذشته است و اسقفیهٔ فرانسه ثابت کرده که قادر به کنترل آن نیست. در ماه ژوئیه، دستور تعطیل برنامهٔ آموزش و فعالیت کشیشان کارگر، از طریق سفیر جدید واتیکان به پاریس ابلاغ شد. بلافاصله غوغایی برخاست. نه تنها کاتولیکهای مترقی که آن برنامه را با علاقهٔ روز افزون تعقیب کرده بودند، بلکه مقامات رسمی کلیسای فرانسه نیز مخالفت مجمع مشاوران پاپ را ناشی از کوته‌بینی ایتالیایی‌های ناآشنا با وضع حقیقی مذهب کاتولیک در فرانسه معرفی کردند. در ماه نوامبر، سه تن از شش کاردینال فرانسه، از جمله کاردینال فلتن سر اسقف پاریس، به رم رفتند و به پاپ پیوس دوازدهم التماس کردند که از تصمیم خویش برگردد. نتیجهٔ این سفر چندان دلگرم کننده نبود. پاپ اجازه داد برنامهٔ موردنظر به‌طورمحدود از سر گرفته شود، ولی در خصوص مسألهٔ (به عقیدهٔ فرانسویان) اصلی ــ یعنی رخصت کار تمام وقت به کشیشان در کارخانه‌ها ــ او و مشاورانش به‌هیچ وجه حاضر

به عدول از تصمیم پیشین نشدند. دستور دادند کار یدی فقط به سه ساعت در روز محدود شود که، به‌نظر فرانسویان، برای اینکه به کشیشان خصلت واقعی کارگری بدهد، کافی نبود[61].

بگومگوی میان واتیکان و فرانسه نیم‌دههٔ دیگر نیز ادامه داشت تا عاقبت در ۱۹۵۹ فعالیت کشیشان کارگر یکسره متوقف شد. از بازیهای روزگار اینکه، پاپ یوآنس بیست‌وسوم که ممنوعیت نهایی به اجازهٔ او برقرار شد، همان آنجلو رونکالی نامی بود که از ۱۹۴۴ تا ۱۹۵۳ سفیر واتیکان در فرانسه بود و تلاشهای کشیشان کارگر را با آزادگی و نظر مساعد مورد توجه قرار داده بود و در دورهٔ کوتاهی که پاپ بود مذهب کاتولیک را به سوی هدفی پیش راند که روحانیون اصلاح طلب فرانسوی از مدتها پیش خواستار و مدافع آن بودند. رونکالی پیش از جلوس بر اریکهٔ پاپی ــ ولی البته دیر در زندگی ــ تربیت سیاسی در فرانسه پیدا کرده بود. در سالهای بلافاصله پس از جنگ [جهانی دوم]، مقارن با ایام سفارت ماریتن در واتیکان، سفیر پاپ در فرانسه بود و تجدید حیات دموکراسی سیاسی را در فضایی که مبارزات چپ بر آن چیرگی داشت، به چشم دیده بود، و با تجربه‌ای که از مشاهدهٔ همکاری رهبران کاتولیک با سوسیالیستهای فرانسه در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ به دست آورده بود، آمادگی پیدا کرده بود تا پانزده سال بعد در مقام پاپی «پذیرا شدن چپگرایان را» در صحنهٔ سیاست ایتالیا با نظر مساعد بنگرد[62].

جناح مترقی کاتولیکهای فرانسه از برآمد قضیهٔ کشیشان کارگر سرخورده بود ولی، به دلایل نوی، از اقدامات پاپ یوآنس احساس دلگرمی می‌کرد. دو منشور مهم و بزرگ او ــ یکی Mater et Magister و دیگری Pacem in Terris که بترتیب در ۱۹۶۱ و ۱۹۶۳ صادر شد ــ و شورایی که به دعوت وی در فاصله آن دو سال تشکیل یافت، حقانیت تقریباً هر چیزی را که فرانسویان در طول نسل گذشته از آن هواداری کرده بودند، به‌اثبات رسانید. پیام پاپ یوآنس و شورای واتیکان همچنین گره از معضله‌ای گشود که مونیه هنوز هنگام مرگ با آن دست به گریبان بود و برنامهٔ کشیشان کارگر را با فرجامی تلخ روبه‌رو کرده

---

۶۱) در مورد برنامهٔ کشیشان کارگر، نك: دو کتاب زیر که در اولی نویسنده با نکته‌سنجی و لحن انتقادی ملایمی از آن سخن می‌گوید، و در دومی، آن برنامه از صمیم قلب (اما با تحریف پاره‌ای حقایق) مورد تأیید قرار گرفته است:

Dansette, *Destin du catholicisme français*, Chs. 3 - 6;

Gilbert Cesbron, *Les saints vont en enfer* (Paris, 1952).

کتاب دوم رمانی پرنفوذ بوده که با مشخصات زیر به انگلیسی ترجمه شده است:

Saints in Hell, trans. John Russell (London, 1953).

62) E.E.Y. Hales, *Pope John and His Revolution* (Garden City, N.Y., 1965), pp. 175-176.

بود[۶۳]. جنگ سرد در اروپا، در دههٔ ۱۹۶۰ از حدت و شدت افتاده بود؛ کمونیستها از جزمیت و جمود پیشین دست برداشته بودند؛ کینه‌های ایدهٔولوژیک دیگر مانند گذشته نبود. در فرانسهٔ نوینی که کم‌کم سربلند می‌کرد، این امکان پیدا شده بود که مارکسیستها با دموکراتهای لیبرال، و کاتولیکها با غیرکاتولیکها، بار دیگر ــ و در اوضاعی بی‌نهایت بهتر از سابق ــ گفت و شنود پایان‌ناپذیر خویش را دربارهٔ سرنوشت بشر از سر گیرند.

63) Marcel David, "Catholicisme et action syndicale ouvrière," *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine* (Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politique, No. 130), ed. René Rémond (Paris, 1965), pp. 177-201;
Jean-Marie Domenach, Robert de Montvalon, *The Catholic Avant - Garde* (N.Y. , 1967).
در ۱۹۶۶، پاپ پل ششم اجازه داد که برنامهٔ آزمایشی کشیشان کارگر بار دیگر ــ ولی تحت نظارت دقیق ــ از سر گرفته شود.

فصل چهارم

آرمان قهرمانی

«آدمی خواهان هیچ چیزی بیش از زندگی قهرمانی نیست، زیرا هیچ چیزی کمیابتر از قهرمانی در میان آدمیان نیست... ولی آیا انسان‌منشی توأم با قهرمانی امکانپذیر است[1]؟» این عبارات حاصل تأملاتی است که نزد ژاک ماریتن از خواندن آثار آندره مالرو حاصل شده بود. ماریتن در لحنی که کم‌کم بر رمانهای دهۀ ۱۹۳۰ چیره می‌شد، بازتابی از دلمشغولیهای خویش یافته بود. نوعی حس تیزتر تراژدی و قسمی آرزوی تلاشهای قهرمانی، رفته رفته سبب می‌شد که جهان روحی رمان‌نویسها ــ حتی رمان‌نویسهای مفتخر به بی‌ایمانی سرسختانۀ خود به خداوند ــ به عالم روحانی کاتولیکها نزدیکتر شود. همچنین نوعی دلمشغولی مدام به مسألۀ مرگ، بر ادبیات جدید آن روزگار سایه‌گستر بود، یعنی فکر مردن با حفظ حیثیت انسانی و در عین آگاهی به فرجام کار. بارها و بارها در ادبیات آن دروه به بن‌مایه‌ای می‌رسیم حاکی از درکی پرشکنج‌تر، منتها به‌حالت کمون، از آنچه گابریل مارسل در تأملات دور و درازش دربارۀ میرایی آدمی در جستجوی آن بوده است.

با توجه به وقایع خطیر زمانه، لحن جدی تازه‌ای که بر رمان دهۀ ۱۹۳۰ چیرگی داشت دور از انتظار نبود. سلسله بحرانهای اقتصادی و دیپلماتیک و ایدهٔولوژیک درهم بافته‌ای که فرانسه و اروپای غربی را در چنگال می‌فشرد ممکن نبود مردمان را به‌خود نیاورد. در بریتانیا و امریکا نیز نویسندگان واکنشی از همین قسم بروز می‌دادند؛ منتها در فرانسه حدّت آن بمراتب بیشتر بود. در هیچ کجا مانند آن کشور، هواداری از ارزشهای قهرمانی متضاد به حد یک جنگ داخلی در عالم اندیشه نمی‌رسید. در فرانسه، گذشته از این، آگاهی تیزتری نیز نسبت به تاریخ و مذهب وجود داشت. نویسندگان فرانسوی خصلتاً خویشتن را ناگزیر می‌دیدند که جایگاه خود و هموطنانشان را در هنگامۀ، به اصطلاح دوگل، «خیزاب» تاریخ توجیه کنند و، به همین

---

1) J. Maritain, *Humanisme intégral* (Paris, 1936).

ترجمۀ انگلیسی:

True Humanism, trans. M.R. Adamson, 4th ed. (London, 1946), pp. XI , XIV.

وجه، حساب خویش را با مذهب نیاکانی خود (که همه جا نشانه‌های تجدید حیات بروز می‌داد) روشن سازند، چرا که، برخلاف روش معمول در کشورهای پروتستان یا در سرزمینهای کاتولیکی که روح تقلید و همرنگی بر آنها غلبه داشت، احساس می‌کردند که نمی‌توانند بی‌اعتنا به مسألهٔ مذهب از کنار آن بگذرند. در فرانسه، تاریخ و مذهب حقایق زندهٔ حیات بودند، و هیچ رمان‌نویسی اگر می‌خواست توجه خوانندگانِ فرهیخته را جلب کند، نمی‌توانست این دو موضوع را نادیده بگیرد.

روژه مارتن دو گار در ۱۹۳۱ نوشت: «آینده به نظر می‌رسد آبستن رویدادهای فاجعه‌بار باشد. بدون شک، در پنجاهمین سال تولدمان شاهد آغاز آشوبهای اجتماعی عظیم خواهیم بود. و آن وقت، چه از کتابهایمان باقی خواهد ماند؟ چگونه خواهیم توانست با این بار و بنهٔ دست‌وپاگیر، خویشتن را با آن نظم نوین سازگار کنیم...؟[۲]» مارتن دو گار همیشه به‌سبب پایبندی به اصول اخلاق و شامهٔ تیز تاریخی از دیگر نویسندگان معتبر ممتاز بود. از این گذشته، کمی از آنان کوچکتر بود و، بنابراین، بهتر از همگنان خویش تشخیص می‌داد که نگرشهای مقبول ادبی یا کلاسیک در نتیجهٔ حال و هوای جدید زمانه مورد تردید قرار گرفته است. ادیبانی که مارتن دو گار همنسل جوانتر ایشان بود، بیش از حد به معیارهای خویش در زیباشناسی اطمینان داشتند (و همین دلیل دیگر شدت تردید در مورد آنان بود). نویسندگانی مانند آندره ژید و پل والری هرقدر هم اعتمادبه‌نفسشان متزلزل می‌شد، وقتی پای ارزشها و روشهای مربوط به پیشه و فنشان به‌میان می‌آمد، هیچ گونه شکی به دل راه نمی‌دادند.

هر دو ادیب و انسانگرا بودند ــ همچنان که پروست و کلودل و بقیه پیشتر بودند ــ به این معنا که اعتقاد داشتند چیزی به نام فطرت انسانی وجود دارد که باقی و پایدار است و ذهن یا روح آدمی بالاتر از قلمرو جسمانی ماده است و بر آن فرمان می‌راند. این فرض یا اصل مسلم، گرچه بندرت بیان شده بود، نویسندگان فرانسوی متعلق به سنت کلاسیک را، از هر سنخی، به یکدیگر پیوند می‌داد. همه، اعم از کاتولیک و ملحد و انقلابی و محافظه‌کار، اعتقاد خود به روح انسانی و اعتماد سنجیدهٔ خویش به ندای عقل را همواره حفظ کرده بودند. با اینکه اکثراً شکاک و فارغ از اوهام بودند، هرگز یکسره دل به یأس نسپرده بودند. کمتر شده بود که گونه‌ای منطق ذاتی در امور مربوط به آدمیان پیدا نکرده باشند، و بندرت پیش آمده بود که همنوعان خویش را بی تردید مسلط بر تاریخ ندانسته باشند. اما از آغاز دههٔ ۱۹۳۰، همه چیز

---

۲) این جمله‌های مارتن دو گار در کتاب زیر نقل شده است:
Réjean Robidoux, *Roger Martin du Gard et la religion* (Paris, 1964), p. 276.

رو به تغییر گذاشت. بزرگترها پیشتر نظمی در عالم جامعه دیده بودند، اما نویسندگان جوان جز ازهم‌گسیختگی چیزی نمی‌دیدند. جهانی می‌دیدند زیر سیطرهٔ زور و خشونت عریان؛ دنیایی مشاهده می‌کردند محکوم به بی‌منطقی تراژدی عظیمی که ابعاد آن از دایرهٔ فهم انسانی در می‌گذشت. «عنان به دست تقدیر سپرده بودند و تاریخ را بکلی پوچ می‌شمردند و معتقد بودند که احتمال و تصادف محض بر آن حاکم است، نه قسمی قانون پنهانی پیشرفت یا مشیت خداوند.» حاصل این نگرش، قسمی «بدبینی بنیادی» و «دلهرهٔ برخاسته از آگاهی فرد» به‌زنجیرشدگی خویش به ماجرای جمعی بی‌معنا و بی‌هدفی بود[3]؛ حاصل آن، ادبیاتی مشحون به اضطراب بود که از نویسندگان کاتولیک دخیل در احیای آن مذهب، پلی به آینده به سوی نویسندگان اگزیستانسیالیست می‌زد.

طنین دلهره پیشتر هم در برداشت کاتولیکی گابریل مارسل از اگزیستانسیالیسم به گوش می‌رسید. اما بعد صدای آن از اگزیستانسیالیسم الحادی سارتر برخاست. دلهره در فضای آمیخته به تنش و اضطرار ادبیات دههٔ ۱۹۳۰ کاملاً هویدا بود. وجه اشتراک همهٔ نمودهای آن، آگاهی به‌گونه‌ای از دست‌رفتگی و بیچارگی اخلاقی بود و جستجویی تب‌آلود برای یافتن ضابطه‌ای نمادی برای جلوگیری از آن.

یکی از نشانه‌های این حال و هوای تازه، تجدید علاقه به پگی بود. نشانهٔ دیگر آن، ظهور تضادهایی به‌صورت تبلیغ بی‌فرمانی یا آنارشیسم در روستاها در رمانهای ژان ژیونو و تکرار بن‌مایهٔ یأس در نمایشنامه‌های ارمان سالاکرو بود. گاهی این حال و هوا به لباس اعتراض انقلابی در می‌آمد، ولی بیشتر در قالب لزوم اخلاقی ادای تکلیف ظهور می‌کرد. از این نظر، نویسندگان نسل قبل، با اینکه در تسلطشان به فنون ادبی جای هیچ‌گونه تردید نبود، اخلاقاً ناقص می‌نمودند. از ۱۹۳۰ به‌بعد، مشغولیت به خود و مراقبهٔ نفس کاری هوسناک دانسته می‌شد. بنابراین، نویسندگان جوان، درمانده و مأیوس، به قهرمان‌پرستی روی آوردند.

قهرمان‌پرستی از هر موضوع دیگری در ادبیات دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بیشتر متداول بود و به کوششهایی یگانگی می‌بخشید که در نظر اول به نظر می‌رسید کمتر وجهٔ مشترکی داشته‌باشند. آرمان قهرمانی نه در ادبیات فرانسه که پیشینهٔ آن لااقل به کورنی می‌رسید، تازگی داشت و نه عموماً در ادبیات غرب. آنچه در سالهای کساد و بحران اقتصادی و ایام جنگ، نامتعارف جلوه‌گر می‌شد، سر بر آوردن آن از هر گوشه‌ای در صحنهٔ ایده‌ئولوژیک بود. برخی از

---

3) Pierre - Henri Simon, *L'homme en procès Malraux - Sartre - Camus - Saint Exupéry*, 3rd ed. (Neuchâtel, 1950), pp. 7 - 11.

برجسته‌ترین چهره‌ها در این زمینه، راستگرایان طرفدار فاشیسم بودند. جوانان پر شور مخالف نظام پارلمانی، آثار هانری دو مونترلان یا پیر دریو دو لا روشل را مؤید تمایلات اشرافی و نظر تحقیر آمیز خویش نسبت به قواعد اخلاقی عوام می‌دیدند. دریو دو لا روشل سابقهٔ همدستی با آلمان‌ها و دست زدن به خودکشی داشت و، از این جهت، یکی از آسیب‌دیدگان جنگ جهانی دوم به شمار می‌رفت، اما رفته رفته از بدنامی بیرون می‌آمد. مونترلان از مهلکه به سلامت جسته بود و با نمایشنامه‌های منظومی که در سالهای پس از جنگ می‌نوشت، به شهرت و اعتبار گذشتهٔ خویش می‌افزود. اما حتی در نوشته‌های او نیز لحنی حاکی از بدبینی و بی‌اعتقادی و پشت پا به اصول و نوعی هیچ‌انگاری آمیخته به نازک‌طبعی وجود داشت که به صلاحیت وی به‌عنوان نمونه و سرمشق برای جوانان خدشه وارد می‌کرد. پس از آزادی فرانسه، کسانی آرمان مجسم قهرمانی به‌نظر می‌رسیدند که، مانند برنانوس از نسل قدیم یا مالرو و سنت ـ اگزوپری از میانسالان، در نهضت مقاومت شرکت جسته یا با آن اعلام همبستگی کرده بودند. به این دسته، باید نام مارتن دوگار افزوده شود که با گامهای نامطمئن راهی به سوی رمان متعهد سالهای بعد می‌گشود.

ژول رومن، یکی دیگر از همنسلهای مارتن دوگار، نیز بود که برای نوشتن رمان بزرگی که گویای درد دومین ربع قرن باشد، تلاش می‌کرد. رمان او، مردان خوش نیت[4]، بیقین پردامنه‌ترین کار داستان‌نویسی در سراسر آن عصر به شمار می‌رفت. انتشار جلدهای بیست و هفتگانهٔ آن از ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۶ ادامه داشت. غرض از آن، ارائهٔ چشم‌اندازی همه‌گیر از جامعهٔ فرانسه بود؛ ولی حتی هنگامی که نخستین جلدهای آن درمی‌آمد، به‌طرز عجیبی قدیمی و «بیات» به‌نظر می‌رسید. صرف نظر از نقایص ادبی فراوان کتاب، نگرش خیرخواهانه‌ای که حتی در عنوان آن مستتر بود، دیگر با زمانهٔ درد آلود و پرشکنجهٔ مقارن با انتشار آن سازگاری نداشت. رومن کوشیده بود غیر از کارهای قهرمانی، از بسیاری امور دیگر نیز سخن بگوید؛ ولی نگین سخن او ـــ یعنی دو جلد موسوم به وردن[5] که در ۱۹۳۸ منتشر شد و بیش از همه توجه مردم را جلب کرد و وسیعاً به‌عنوان بهترین رمان فرانسوی جنگ [جهانی اول] مورد ستایش قرار گرفت ـــ از عهدهٔ انتقال ضربه و تکانِ وحشتناک نبرد برنیامده بود. فضای آن، فضای دل‌شکستگی و خاطره‌گویی بود نه حقایق خشن و زنده؛ و قهرمانی توصیف شده در آن، صبر بر مصائب و تحمل محنت بود نه تلاشهای تب آلود و پر دلهره. از وصف نبرد وردن

4) Jules Romain, *Men of Good Will* [*Les hommes de bonne volonté*].
5) *Verdun*.

در کتاب خبری نبود؛ رومن دربارهٔ تدارکها و آمادگیها و درگیریهای پیرامونی و زندگی در پشت جبهه سخن رانده بود. به قلب تراژدی نرسیده و به عمق آن پی نبرده بود.

تنها کتاب دیگری که ممکن بود عنوان رمان بزرگ عصر به آن تعلق بگیرد، خانوادهٔ تیبو[6]ی مارتن دو گار بود. با این حال، چنانکه بزودی خواهیم دید، این رمان از جهت کوشش برای روشن کردن حساب اوضاعی که در آن نوشته شده بود، به نظر خود نویسنده لطمه‌ای جبران‌ناپذیر خورده بود، زیرا چیزی در دهۀ ۱۹۳۰ وجود داشت که مارتن دوگار، به رغم همهٔ تلاشها، نتوانسته بود درست انگشت روی آن بگذارد. از این حیث، هیچ‌کس هرگز به پای پروست نرسید؛ همه به نحوی گیج شدند و از کوچه‌هایی بن‌بست سر درآوردند که راه خروج از آنها را نمی‌یافتند. محیطشان از نظر تاریخی آنچنان بسرعت تغییر می‌کرد که حلقهٔ رابط میان آنچه می‌نوشتند و آنچه در پیرامونشان می‌گذشت، از لابه‌لای انگشتانشان می‌لغزید و بیرون می‌شد. همهٔ کسانی که دربارهٔ آنان بحث خواهیم کرد ـ مارتن دو گار، برنانوس، سنت‌-اگزوپری، مالرو ـ سرانجام دست از رمان‌نویسی کشیدند. همه عاقبت به نقطه‌ای رسیدند که از آن پس چاره‌ای جز سکوت نداشتند، یا چاره‌ای غیر از اینکه در قالب شخصیتهای آفریدهٔ تخیل خویش زندگی کنند. راه دل‌انگیزتر راه عمل از کار درآمد: راهی که رهبری که ایشان همگی به او احترام می‌کردند و به خدمتش درآمدند، یعنی ژنرال دوگل، پیش پایشان گذاشت: رهبری که خود در سکوت و آرامش کناره‌گیری، بالاترین نمونهٔ کلاسیک ضبط خاطرات سالهای قهرمانی را ارائه داد.

I ـ روژه مارتن دوگار و حماسهٔ دست نیافتنی

من در زندگی سه مرحلهٔ دردناک را از سر گذرانده‌ام: اولی جوانیم را منقلب کرد، دومی چهل سالگیم را به‌هم ریخت و سومی شاید دوران پیریم را سیاه کند...

مرحلهٔ اول وقتی بود که کودک شهرستانی و متدینی مثل من یک شب‌بعد از اینکه چهار کتاب انجیل را پشت سر هم خواند یکباره متوجه شد که همهٔ اینها یک سلسله تناقضهای به‌هم‌بافته بیشتر نیست... مرحلهٔ دوم وقتی بود که به این نکته پی بردم: آقایی به اسم استرازی[7] گندی بالا آورده بود که اسمش «خیانت به وطن» بود، ولی به‌عوض

---

6) Roger Martin du Gard, *The Thibaults [Les Thibaults]*.

7) Esterhazy ، افسری فرانسوی که برای آلمانی‌ها جاسوسی می‌کرد، ولی خیانت او را با پرونده‌سازی به گردن دریفوس انداختند. ـ یادداشت مترجم فارسی خانوادهٔ تیبو.

اینکه محکومش بکنند آقای دیگری را که کاری نکرده بود و یهودی بود[۸] به‌جای او شکنجه می‌کردند...

... مرحلهٔ سوم یک هفته پیش بود که روزنامه‌ها متن اتمام حجت اتریش را چاپ کردند و من دیدم که یک بازی بیلیارد شروع شده است... آن وقت فهمیدم که ملتها باید بهای برخورد گلوله‌ها را بپردازند...[۹]

با این عبارات، یکی از شخصیتهای رمان دو گار عقدهٔ دل خویش را به‌مناسبت آغاز جنگ جهانی اول می‌گشود. «سه مرحلهٔ دردناک» پیاپی درست منطبق با سه دلمشغولی نازدودنی خود نویسنده بود: نخست، برباد رفتن ایمان دینی او که بحران مدرنیسم در مذهب کاتولیک منعکس کنندهٔ خطوط کلی آن بود؛ دوم، عدالتخواهی وی که نظیر آن را قضیهٔ دریفوس در اذهان هموطنانش برانگیخته بود؛ و سوم، نفرت او از جنگ که از رسوبات چهار سال خدمت در جبههٔ نبردی بود که در نگاه به گذشته خلئی تهی‌ازمعنا می‌نمود. از نظر مارتن دو گار، مسألهٔ دین، چه از حیث زمانی و چه از جهت شخصی، بر همه چیز اولویت داشت. شم تاریخی وی در نتیجهٔ گذشت پی‌درپی چند دههٔ سرگشتگی آور رشد کرده بود. سرسپردگی او به ایده‌ئولوژیهای معین تقریباً همیشه توأم با تردید و احتیاط بود. جایگاه مارتن دو گار را به عنوان یکی از منتقدان و مروّجان ارزشهای اجتماعی در فرانسه در سالهای درماندگی باید با عطف نظر به این درگیریهای سه گانهٔ او ارزیابی کنیم که هر سه در اساس ماهیت اخلاقی داشتند.

روژه مارتن دو گار به بیش از یک معنا چهره‌ای متعلق به مرحلهٔ گذار و انتقال بود. مدتها رفیق و رایزن آندره ژید بود، و درست پیش از آغاز جنگ جهانی اول، در جوانی، به حلقهٔ نویسندگان نوول روو فرانسز پیوست، و می‌شد او را، به این مناسبت، یکی از آخرین افراد نسل کلاسیک و، درعین‌حال، یکی از منادیان ادبیات آیندهٔ تعهد به‌شمار آورد. بن‌مایه‌های داستانهایش مبشر فردا بود، ولی تصور او از وظیفهٔ رمان نویس حتی به‌نظر معاصرانش کهنه و قدیمی می‌رسید. مارتن دو گار در ادبیات، تولستوی را مراد خویش می‌دانست نه

۸) مقصود، سروان دریفوس است. - م.

9) Roger Martin du Gard, *Les Thibaults: L'été 1914* (Paris, 1946).

ترجمهٔ انگلیسی:

Summer 1914, trans. Stuart Gilbert (New York, 1941).

[قطعهٔ نقل شده از ترجمهٔ فارسی کتاب با این مشخصات است: روژه مارتن دو گار، خانوادهٔ تیبو، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی، ج ۴، صص ۱۸۱۴ - ۱۸۱۵. - م.]

داستایفسکی راکه بیشتر با سلیقهٔ قرن بیستم سازگار بود، کما اینکه دوبار کوشید «حماسه»ای همسنگ با جنگ و صلح بنویسد. به پوزیتیویسم علمی اعتقاد داشت، آن هم در زمانی که اروپاییان برخوردار از مخیلهٔ قوی همه در حال پیوند گسستن با این یادگار فصل خزان سدهٔ نوزدهم بودند، و، بنابراین، از این حیث نیز نوعی گذشته نگری در وی دیده می‌شد. به تخیل لگام‌گسیخته اعتمادی نداشت و سخت مخیلهٔ خودش را مهار می‌کرد. معیار و ملاکش در ادبیات، به‌اصطلاح گئورگ لوکاچ، «رئالیسم سنجیده» بود، بدین معنا که رئالیستهای قرن نوزدهم را می‌ستود و از ایشان پیروی می‌کرد، اما از پذیرش بی‌چون و چرای جامعهٔ خودش سر باز می‌زد و از «نظرگاهی سوسیالیستی» دربارهٔ آن می‌نوشت[10].

روژه مارتن دوگار یک سال پیش از ژاک ماریتن و پنج سال قبل از مارک بلوک در ۱۸۸۱ به‌دنیا آمده بود، و همان تعهدی را نسبت به پیشهٔ نویسندگی احساس می‌کرد که آن دو، بترتیب، نسبت به فلسفهٔ دین و تحقیق تاریخی احساس می‌کردند. در خانواده‌اش کوچکترین اثری از پیشینهٔ ادبی نبود و همهٔ افراد آن از نسلها پیش مردمانی بسیار محترم و محافظه‌کار از بورژواهای فرانسوی بودند و به پیشهٔ حقوق اشتغال داشتند. روژه در جوانی تا پیش از اینکه تحصیلات خود را در «دانشکدهٔ اسناد تاریخی[11]» تمام کند و متخصص قرون وسطا شود و از این طریق جدیت خویش را به‌اثبات برساند، به پدر و مادرش خبر نداد که قصد رمان‌نویس شدن دارد. تعریف علمی پیشهٔ نویسندگی در نتیجهٔ همین تجربهٔ سروکار پیدا کردن با اسناد و مدارک تاریخی نزد او حاصل شد. دقت و وسواس فوق‌العادهٔ او در سالهای درازی که همیشه پیش از نوشتن رمانهایش صَرف پژوهش می‌کرد نیز محصول همان تجربه بود. ثمرهٔ دیگر آن شاید ثقل خاصی در سبک نگارش بود که او هرگز به رفع کامل آن کامیاب نشد.

مهمترین و مؤثرترین واقعه در رمان ژان باروآ، که در ۱۹۱۳ منتشر شد و نویسنده را به شهرت رسانید، قضیهٔ دریفوس بود، ولی کتاب در حقیقت شدیدترین توجه را به تعارض بین علم و دین داشت[12] و، به گفتهٔ آلبر کامو، «تنها رمان بزرگ عصر «علم‌پرستی» بود.[13]» مارتن دوگار

10) *Wider den missverstandenen Realismus* (Hamburg, 1958).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Meaning of Contemporary Realism (London, 1963), pp. 58 - 60.

۱۱) Ecole des Chartes، مدرسه‌ای در پاریس مخصوص مطالعهٔ منابع و اسناد رسمی تاریخی قدیم فرانسه و خط شناسی و تدریس در این رشته که در ۱۸۲۱ تأسیس شد. - م.

۱۲) برای اطلاع بیشتر از کیفیت و موضوع این رمان و نگرش مارتن دوگار در آن زمان، نک: آگاهی و جامعه، صص ۳۰۵ - ۳۰۶. - م.

۱۳) به نقل از مقدمهٔ مجموعهٔ آثار مارتن دوگار با مشخصات زیر:

Oeuvres complètes de Roger Martin du Gard, Pléiade edition (Paris, 1955), I, XV.

از همان ایام، هم به گذشته می‌نگریست و هم به آینده، و با حالت دریغ از رو به پایان داشتن عصر یقین علمی، نخستین رمان ایدئولوژیک بزرگ قرن بیستم را پدید آورد.

در طول سالهای سرد و گرفتهٔ جنگ که به‌عنوان درجه‌دار در یکی از گروههای موتوریزهٔ مأمور تدارکات جبهه خدمت می‌کرد، همچنان خاطرهٔ زمستان «فراموش نشدنی» ۱۹۱۴ — یعنی واپسین ماههای «عصر زیبا[۱۴]» — را عزیز می‌داشت: یامی که با وجود کمرویی و مردم‌گریزی همیشگی، به‌طور بی‌سابقه‌ای خویشتن را در دنیای ادب و تئاتر پاریس راحت احساس می‌کرد. اما زندگی گذشته، نه تنها برای او بلکه برای عده‌ای بیشمار از افراد آن نسل، هرگز تجدید نشد. مارتن دو گار مدت کوتاهی پس از جنگ در تئاتر کار کرد (کاری که در سالهای بعد نیز بتناوب گاهی برای رفع خستگی از اشتغالهای ممتد دیگر بدان روی می‌آورد)، ولی بزودی کناره گرفت و زندگی خارج از شهرهای بزرگ را برگزید و بقیهٔ عمر را در حالت نیمه بازنشستگی و بیشتر در جنوب فرانسه دور از دسته‌بندیهای ادبی پایتخت گذرانید، و همیشه به‌حد خودآزاری به تعریف دقیقی که نزد خویش از پیشهٔ نویسندگی داشت، وفادار ماند.

دوازده سال طول کشید تا تجربه‌ای که به‌بهای جنگ حاصل شده بود در نوشته‌هایش منعکس شود. تأثیر عاطفی کشتار وحشتناک جنگ نزد وی نیز مانند اکثر هموطنانش، بیش از یک دهه بعد به‌طور کامل آشکار شد. او نیز مانند ایشان، نخست کوشید از شر آن خاطره‌های غم‌انگیز به گوشه‌ای بگریزد. از زندگی در کنج و کنار روستاها راضی بود و با شوق و علاقه شروع به نوشتن کار تازه‌ای کرد، کاری که می‌بایست بمراتب از رمان گذشتهٔ او بزرگتر باشد و جنبه‌های روانی را بیشتر محل تأکید قرار دهد و تنها از پیرامون به مسائل اجتماعی بپردازد. این رمان چند جلدی جدید، یعنی خانوادهٔ تیبو، می‌بایست سرگذشت دو برادر با خلق و خویی بسیار متفاوت باشد: «متفاوت تا سرحد امکان، ولی عمیقاً دارای پاره‌ای همانندیهای ناآشکار محصول عوامل مشترک و نیرومند موروثی.» چنین موضوعی به نویسنده امکان می‌داد تا «در آن واحد، دو گرایش متضاد را | در سرشت خودش | بنمایاند: یکی تمایل غریزی به استقلال و گریز و شورش و امتناع از هرگونه همرنگی با جماعت؛ و دیگری میل غریزی به نظم و اندازه و تناسب و رویگردانی از افراط و تفریط» که از خانواده‌اش به او به ارث رسیده بود[15]. نتیجهٔ این

---

۱۴) belle époque، مراد نخستین سالهای قرن بیستم است که حال و هوای خوشگذرانی و عیش و نوش و بی‌خیالی بر آن حکمفرما بود. - م.

15) Roger Martin du Gard, "Souvenirs autobiographiques et littéraires." *Oeuvres complètes,* I, LXXVIII.

کوششها، نوشته‌ای بود که مورد احترام منتقدان قرار گرفت ولی با اقبال مردم روبه‌رو نشد. شش بخش اول کتاب تا سال ۱۹۲۹ منتشر شد. زبردستی ادبی نویسنده و تیزبینی او در مسائل روانی جای انکار نداشت. داستان درست به ایام پیش از آغاز جنگ جهانی اول رسیده بود، و جلدهای بعدی می‌بایست شرح مناسبات خانوادگی [تیبوها] راکم‌کم گسترش دهد و به جایی برساند که تصویر تاریخی ایام معاصر راکه موقتاً کنار گذاشته شده بود، در بر بگیرد. مطلوب نهایی در دسترس می‌نمود و حماسهٔ تولستویی در شرف تحقق به نظر می‌رسید.

در نخستین روز سال ۱۹۳۱، مارتن دو گار و همسرش سخت در سانحهٔ اتومبیل مجروح شدند. اما دوماهی که در بستر بیمارستان گذشت فرصتی برای بازاندیشی دربارهٔ کاری که در دست بود به او داد. طرح خانوادهٔ تیبو در نتیجهٔ این معاینهٔ نفس از بیخ و بن تغییر کرد. ولی مهمتر اینکه نویسندهٔ کتاب دستخوش دگرگونی روحی عمیقی شد که زندگی او را به دو پاره بخش کرد.

تنها نتیجه‌ای که مارتن دو گار بظاهر گرفته بود این بود که دامنهٔ رمانی راکه در دست نوشتن داشت و، به نظر خودش، کم‌کم لَخت‌تر و کندتر می‌شد، محدود کند و پایانش را تغییر دهد. این کار حتی از لحاظ فنی دشواریهای کافی در بر داشت زیرا مستلزم عمل ظریف پیوند زدن بخش پایانی جدیدی به مجلدات منتشر شده در عین «پوشیده نگاه داشتن هرچه بیشتر این پیوند» بود[16]. اما گذشته از این ــ و چیزی که نویسنده خود به‌حد کفایت به آن توجه نداشت ــ تغییری بود که در مسائل مورد علاقهٔ وی روی داده بود و ناگزیر ماهیت و لحن رمان را دگرگون می‌کرد. سیل رویدادهای تاریخی عرصه را بر او تنگ می‌کرد و سالهای بحران دائمی آغاز شده بود. وقایع او را به سوی دلمشغولیهای ایده‌ئولوژیک ایام پیش از جنگ پس می‌راند. همان جریانی که تنها چند سال پیش ماریتن را به صحنهٔ مباحثات سیاسی رانده بود، مارتن دو گار ــ یعنی آن میناگر محتاط ادبی را نیز که در سراسر دههٔ ۱۹۲۰ تقریباً یکسره از مشاجرات اجتماعی به‌دور مانده بود ــ بزور به گود سیاست سوق می‌داد. در اواخر آن دهه، مارتن دو گار با آندره مالرو آشنا شده بود. سرمشقی که ژید داده بود نیز به‌همین‌وجه او را به سوی چپ می‌کشید. حاصل این کششها، مجلدات پایانی خانوادهٔ تیبو بود که با حفظ همان اشخاص داستانی بخشهای گذشته، عملاً به رمانی جدید ــ یعنی رمان تعهد ایده‌ئولوژیک ــ مبدل شده بود.

---

16) Ibid., p. XCVI.

هفت سال از انتشار آخرین جلد بخشهای آغازین می‌گذشت. دنبالهٔ کتاب، تابستان ۱۹۱۴[۱۷]، در ۱۹۳۶ ــ یعنی سال اوج فعالیت جبههٔ خلق و آغاز جنگ داخلی اسپانیا و انتشار انسانگرایی تمام عیار مارتین ــ از چاپ درآمد. سه جلد دربرگیرندهٔ این بخش از مجلدات پیشین طولانی‌تر و شامل رویدادهای بیشتر و خاصه گفت و گوهای دراز سیاسی بود. محور داستان، کوششهای بیهودهٔ گروهی از سوسیالیستهای بین المللی برای متوقف کردن جریان توقف‌ناپذیر حوادث در هفته‌های بعد از قتل [ولیعهد اتریش] در سارایـوو[۱۸] بـه‌منظور جلوگیری از جنگ بود. در پایان آن بخش از کتاب که تابستان ۱۹۱۴ نامیده شده، یکی از دو برادر تیبو، دیگر زنده نیست. کل رمان چهار سال بعد با قسمت موسوم به سرانجام[۱۹] به‌پایان رسید. دومین برادر در این بخش می‌میرد، اما در آن زمان دیگر سرنوشت فردی برادران اهمیت اساسی ندارد و جنگ سرگذشت خصوصی آنان را در سرگذشت عمومی اروپا حل کرده است. بن‌مایهٔ اصلی رمان در مرحلهٔ پایانی، فروپاشی اروپاست که بر تجربه‌های شخصی آن دو چیره شده است.

یک دهه و نیم از «تأثیر اولیه و کرختی آور» خدمت در جبهه گذشته بود و مارتن دوگار «احساس می‌کرد، و بلکه خویشتن را ناچار می‌دید، که جنگ را موضوع [کتابش] قرار دهد[۲۰].» حلقهٔ خوانندگان تابستان ۱۹۱۴ گسترده‌تر از بخشهای پیشین خانوادهٔ تیبو بود. تابستان ۱۹۱۴ نیز مانند وردن ژول رومن، انگشت روی اضطرابهای فرانسویانی می‌گذاشت که از یک جنگ جان به‌در برده بودند ولی در وحشت از جنگی دیگر زندگی می‌کردند. شهرت بین‌المللی کتاب هنگامی تثبیت شد که نویسنده به مناسبت آن، به دریافت جایزهٔ ادبی نوبل ۱۹۳۷ نائل آمد. در اواخر آن سال، زمانی که مارتن دوگار برای پذیرفتن جایزه به استکهلم می‌رفت، بعید نبود که آرزوهایش برآورده به‌نظر برسند. پنجاه و شش سال بیشتر نداشت، حماسه‌ای را که خواسته بود بنویسد به‌پایان برده بود، و جهان به باشکوهترین و خشنودکننده‌ترین طرز به کامیابی او اذعان می‌کرد.

ولی مارتن دوگار با همهٔ این موفقیتها، سخت مضطرب بود. در راه بازگشت به پاریس، در برلین توقف کرد و در آنجا از جوّ «دهشتبار» کینه‌ورزی و دروغگویی و ارعاب و تسلیم و اطاعت، «مات و مبهوت» شد[۲۱]. به نزدیکانش اعتراف کرد که تابستان ۱۹۱۴ از نظر هنری

---

17) *Summer 1914 [L'été 1914].*

۱۸) Sarajevo (در اصل بنا به نامگذاری ترکان عثمانی: «سرای بوسنه»)، کرسی بوسنی در یوگسلاوی امروزی. - م.

19) *Epilogue*

20) Denis Boak, *Roger Martin du Gard* (Oxford, 1963), p. 129.

21) Robidoux, op. cit., p. 305.

مأیوس‌کننده بوده و جایزهٔ نوبل آشکارا بیشتر به سبب مطرح بودن موضوع به آن داده شده تا به دلیل محسنات ادبی کتاب که، از این حیث، به پای مجلدات پیشین خانوادهٔ تیبو نمی‌رسیده است. خانوادهٔ تیبو طوری به‌مرور مسخ شده بود که چیزی نمانده بود به جدلنامه‌ای سیاسی بر ضد جنگ بدل شود. آنچنان از سخن‌پراکنیهای سیاسی دست‌چپی متورم بود که تا فروپاشی زیر بارگران ایده‌ئولوژی فاصله‌ای نداشت.

مارتن دوگار، دلتنگ و گرفته و در وضعی که جنگ دوم هر روز نزدیکتر می‌شد، برای تکمیل قسمت سرانجام، به کار ادامه می‌داد. این بخش که چند ماه پیش از حملهٔ هیتلر به لهستان به‌پایان رسید و در زمستان دورهٔ «جنگ قلابی» ازچاپ درآمد، متناسبترین لحن را پیدا کرده بود و کل رمان را در فضایی خاتمه می‌داد که در آن، چیزی جز تراژدی دیده نمی‌شد و هیچ نور امیدی برای نسل آینده به‌چشم نمی‌خورد. بخش موسوم به سرانجام، از حیث ساخت، آنچنان تنگاتنگ مانند تابستان ۱۹۱۴ درهم بافته نبود. گره از بن‌مایه‌های مجلدات پیشین می‌گشود و به‌وسیلهٔ قسمی «هماهنگی باریک» که پیوسته بر لبهٔ یأس می‌لرزید، رویدادهای گذشته را با یکدیگر متوازن می‌کرد و وفق می‌داد[۲۲].

ولی مارتن دوگار، با وجود باز یافتن تعادل هنری، بیقین می‌دانست که خانوادهٔ تیبو آن حماسه‌ای نشده است که او قبلاً می‌پنداشته است. بنابراین، بار دیگر دست به‌کار شد. از ۱۹۴۱، در دورهٔ آرامش دروغین حکومت ویشی، به فکر نوعی (به اصطلاح خودش) «جمعبندی» افتاد، یعنی نوشته‌ای کشکول مانند که دریای یادداشتهای فراهم آمدهٔ او دربارهٔ کسان و رویدادهای حقیقی و خیالی را در طول یک ربع قرن در بر بگیرد. چنین نوشته‌ای، زیر عنوان خاطرات سرهنگ دو مومور[۲۳]، می‌بایست شامل خاطرات گذشته و تأملات جاری یکی از افسران مسن ارتش باشد که در دورهٔ اشغال فرانسه، زندگی بازنشستگی را می‌گذرانید: شخصیتی، از یک سو، دارای شباهت کافی به خود مارتن دوگار برای اینکه بآسانی وسیلهٔ بیان مشاهدات او قرار بگیرد و، از سوی دیگر، متشخصتر و آقامنش‌تر از نویسنده و آزاد اندیش به معنای متداول در قرن هجدهم و کمی شبیه مارشال لیوته. اوایل، خاطرات سرهنگ دومومور ظاهراً بسرعت پیش می‌رفت و درست همان گونه محرک و مشوّقی بود که نویسنده برای به سر رساندن سالهای پر تشویش و آکنده به محرومیت اشغال کامل فرانسه به آن نیاز داشت. ولی این پیشرفت آغازین، فریبنده از کار درآمد و هرگز از مرحلهٔ فراهم آوردن مقدمات، که مارتن دوگار همیشه آن همه اهمیت به آن می‌داد، جلوتر نرفت. وقتی کار به مرحلهٔ نگارش

22) Ibid., p. 310.

23) *Souvenirs du Colonel de Maumort.*

رسید، کتاب از حرکت ایستاد. در اواخر سال ۱۹۴۳، مارتن دو گار ناگزیر نه تنها پیش خود، بلکه نزد آندره ژید هم اعتراف کرد که کاری که خواسته بکند چیزی جز بازی پر طول و تفصیلی به‌منظور درمانگری ادبی نبوده است و رمانی که قصد کرده بنویسد، هرگز از بطن خیال زاییده نخواهد شد[۲۴].

اما دیگر در این هنگام مارتن دو گار به جایی در خودشناسی رسیده بود که این دومین شکست در پدید آوردن حماسه‌ای که در دل داشت، در درجهٔ دوم اهمیت بود. مشاهدهٔ فرو ماندن خاطرات سرهنگ دو مومور از پیشرفت، کم‌کم مارتن دو گار را به این نتیجهٔ گسترده‌تر رسانید که قوای آفریننده‌اش رو به افول است. در پایان اشغال فرانسه و در سالهای بلافاصله پس از جنگ، هرچه زمان بیشتر می‌گذشت، ذهن او عمیقتر مجذوب و مشغول پیری و اضمحلال خودش می‌شد. حتی از سالها پیش، از زمان نگارش ژان باروآ، مسألهٔ کهولت پیشرس همواره خاطر او را جلب کرده بود؛ ولی اکنون او می‌بایست شاهد پیری خود باشد و دربارهٔ آن تعمق کند. مارتن دو گار دوبار در خانوادهٔ تیبو، جریان مردن را مرحله به مرحله با ذکر جزئیات پزشکی شرح داده بود، و اکنون می‌بایست پانزده سال آخر عمر را به آمادگی طولانی برای مرگ بگذراند. مشاهده می‌کرد که تنها هدف به‌جای‌مانده در زندگیش پرهیز از فرجامی ناخوش و مردن با آبرومندی در عین تسلط بر ترسهای خویش است. سرانجام، پس از هجده سال سکوت تقریباً کامل، مرگ همان گونه که خودش خواسته بود به سراغش رفت. مارتن دو گار در واپسین ماههای عمر، خویشتن را مسافری «بی توشه» می‌دید: مردی بدون هیچ گونه توجه و دلبستگی به کامیابیهای گذشتهٔ خویش و در انتظار رفتن با «قطار شب که هرگز سر ساعت معین نمی‌آید، ولی همیشه پیش از پایان شب عاقبت عبور می‌کند[۲۵].»

تکلیف ما در برابر چنین زندگی نافرجام و ناتمامی چیست و از آن باید به چه تعبیر کنیم؟ آیا حقیقت این است که مارتن دو گار، چنانکه خود نیز گاهی به تردید می‌افتاد، براستی رمان نویس نبود؟ او بالاترین سوداها را در سر می‌پرورانید و، از این حیث، از هیچ‌یک از نویسندگان فرانسوی قرن بیستم فروپروازتر نبود. شهرت وی در کتب تاریخ ادبیات، میان پایگاه شخصیتهای جاودان و مقام نویسندگان صرفاً چیره‌دستی در فنون ادبی که هرگز به اوج مطمح

24) Roger Martin du Gard, "Souvenir... ," pp. CIII - CXL.

۲۵) به نقل از نامهٔ مورخ ۱۸ مارس ۱۹۵۸ او به مارسل دو کوپه (Marcel de Coppet):
"Textes inédits," *Hommages à Roger Martin du Gard: Nouvelle revue française*, VI (December 1958), 1162 - 1163.

نظر خویش نمی‌رسند، در نوسان بوده است. فراخنا و پیچیدگی مسائل مورد علاقهٔ وی مهمترین عاملی بود که کوششهای او را نافرجام می‌گذاشت. مارتن دو گار هرگز به هیچ قالبی در ادبیات دست نیافت که بتواند هرآنچه را در دل دارد در ظرف آن بیان کند. تاریخ و دین، یعنی وسواسها توأمان دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، پشت او را به خاک رسانیدند، به علاوهٔ البته فشار بن‌مایه‌های ایده‌ئولوژیکی که وی خود در طرح آنها پیشگام بود ولی هرگز نتوانست مسلط و زبردست با آنها روبه‌رو شود.

مارتن دو گار زندگی را با تحقیق حرفه‌ای در تاریخ شروع کرده بود و تا آخر همچنان از بعضی جهات مورخ ماند، اما مورخی که در نگاشتن چهرهٔ جامعهٔ همعصر خویش، محاسن و معایب آموزش تخصصی رایج در فرانسه برای تحلیل مدارک و اسناد راکه بلوک و فور در برابر آن گاهی به‌احترام و گاهی به‌شورش به‌پا خاسته بودند، در خود جمع کرده بود. سابقهٔ تحصیل در دانشکدهٔ اسناد تاریخی، ذهن او را چنان شکل داده بود که «تصور هیچ شخصیت امروزی جدا از جامعه و تاریخ عصر او، ممکن نبود به آن راه بیابد.» این چارچوب ذهنی، از سویی، یکی از علل مایه‌وری و صلابت اشخاص داستانهای وی بود که منتقدان به لحن ستایش از آن یاد کرده‌اند، ولی، از سوی دیگر، متکی به این بود که اسناد و مدارک معتبر ــ و قابل هضم و جذب ــ در دسترس نویسنده باشد. این روش، در مورد رمان ژان باروآ، و در قضیهٔ دریفوس، بسیار خوب عمل کرده بود، زیرا مارتن دو گار در آن موارد با رویدادهایی سروکار داشت که در جوانی فقط از دور شاهد آنها بود و می‌توانست به بهترین وجه با آمیزه‌ای از همدلی و بیطرفی به آنها بنگرد. اشکال وقتی شروع شد که نوبت به تابستان ۱۹۱۴ رسید و او هیچ‌گونه آشنایی مستقیم با سوسیالیسم نداشت و هرچه می‌کوشید نمی‌توانست کاری کند که سوسیالیستهای بین‌المللی آفریدهٔ او در آن زمان، طبیعی و زنده سخن بگویند و از حالت مصنوعی کسانی که از بیرون دیده می‌شوند، بیرون بیایند. عاقبت در خاطرات سرهنگ دو مومور، مارتن دو گار بناچار دست از تلاش برداشت. می‌توانست به خاطرات جوانی سرهنگ جان بدهد و فعلیت ببخشد؛ اما همین که به تأملات او دربارهٔ مسائل روزانهٔ جنگ دوم جهانی و دوران اشغال فرانسه می‌رسید، سردرگم می‌شد. چند ماه که گذشت، کم‌کم لب به شکایت گشود که هرچه نوشته‌ام بیمزه و بیروح و یکنواخت به‌نظر می‌رسد. به این دلیل بود که در دوران سر مستی پس از آزادی فرانسه، به‌رغم اصرارهای دائم، از اینکه پیامی به هموطنان خویش بفرستد سرسختانه سر باز می‌زد[26].

26) R. Martin du Gard, "Souvenirs...." pp. XLVIII-XLIX, CXXIII-CXXVI.

حاصل کلام اینکه وقتی مارتن دو گار شخصاً به میان خیزاب تاریخ پرتاب شد، بسرعت حس جهت‌یابی خویش را از دست داد. او با نظیر این اشکال، در تلاشهای مکرری که به منظور توصیف عواطف دینی می‌کرد نیز دست‌به‌گریبان بود. همان سلسله نگرشهایی را که به ژان باروآ، قهرمان رمانش، نسبت می‌داد، خود نیز در آغاز از سرگذرانیده بود. کودکی را در محیط خانواده‌ای کاتولیک و پایبند تقالید و عادات مذهبی به‌سر برده بود. از نوجوانی از اینکه ظاهر کتاب مقدس را کاشف حقیقت آن بداند سر باز زده بود و آموخته بود که جزمیات مذهبی را در چارچوب نمادهای هنری و اخلاقی تأویل کند، یعنی چارچوبی برآمده از نهضتی کلامی در اوایل قرن بیستم که بعدها به مدرنیسم معروف شد. ولی، برخلاف باروآ، از این‌گونه [تأویل و] «سازش در چارچوب نمادها» هرگز رضایت عقلی و فکری کافی کسب نکرده بود، و در حدود بیست سالگی ــ بمراتب زودتر از ژان باروآ ــ ایمان دینی خویش را یکسره ازدست داده بود، و در بیست و چند سالگی پیرو مسلک الحادی و مادی فلیکس لو دانتک شده بود، یعنی همان شخصی که آنچنان خلجان و عذاب عمیقی در روح ژاک ماریتن و همسرش رئیسه برانگیخته بود. و باز برخلاف باروآ، مارتن دو گار نه هرگز به آغوش کاتولیسیسم بازگشت و نه هیچ‌گاه در عناد خویش نسبت به آن تخفیفی داد. حتی یک ربع قرن بعد از معارضهٔ اولیهٔ او با مذهب، و هنگامی که اکثر فرانسویان دانا و بهره‌مند از ظرافت فکری، جنگیدن با کلیسا را کنار گذاشته بودند، آندره ژید ملاحظه کرد که مارتن دو گار هنوز «مانند گرازی که در گل غلت بزند، در مادیگری خویش غوطه‌ور» و گرفتار وسواس تعالیم لو دانتک است[۲۷]. و یک‌ربع قرن دیگر پس از این جریان، یکی‌از آخرین حرکتهای اجتماعی او اعتراض «شدید» به دعا خواندن کشیشی پروتستان در مراسم تدفین ژید بود[۲۸].

اگر قضایا به همین جا ختم می‌شد، موضع مارتن دو گار را نسبت به دین ممکن بود بآسانی موضع یکی از پوزیتیویستهای قرن نوزدهم توصیف کرد که دیر به این فکر افتاده است. اما علاوه بر اینها، همچنین باید مهربانی او با دیگران به‌حساب گرفته شود که ژید و کامو هر دو بر آن تأکید کرده‌اند، و علاقه و احترام او به عواطف مذهبی. بر خلاف باروآ که با همسر

درباره این موضوع به طور کلی، نک:
David L. Schalk, *Roger Martin du Gard: The Novelist and History* (Ithaca, N.Y., 1967).
البته من در همهٔ استنتاجهای نویسنده با او همعقیده نیستم و از او پیروی نکرده‌ام.
27) André Gide, *Journal 1889-1939* (Paris, 1948).

ترجمهٔ انگلیسی:
The Journals of André Gide, trans. Justin O'Brien (NewYork, 1947-1949), II, 394.
28) Robidoux, op. cit., p. 367.

کاتولیک خویش متارکه کرد، مارتن دوگار در طول بیش از چهل سال زندگی زناشویی سخت به همسر خود دلبسته و وفادار ماند، و چون زن و شوهر منزوی زندگی می‌کردند، بسیار به مصاحبت یکدیگر وابسته شدند. از این مهمتر و پر معناتر اینکه مارتن دوگار همواره خاطرهٔ معلم سابق خویش ـ کشیشی به نام مارسل اِبر ـ را عزیز می‌داشت. ابر نخست وی را با «مدرنیسم» [در مذهب کاتولیک] آشنا کرده بود و در نتیجهٔ حکمی که پاپ پیوس دهم دایر بر محکومیت عقاید او داده بود، متحمل رنج فراوان شده بود. در سراسر مدتی که رمان ژان باروآ در دست نگارش بود، ابر راهنما و رایزن مارتن دوگار بود، هر چند همان گونه که در اهداییهٔ کتاب برای تقدیم آن به معلم و دوست نویسنده [یعنی مارسل ابر] آمده است، آن مرد روحانی ممکن نبود از مطالب آن آزرده خاطر نشود. تنها نوشتهٔ کاملی که در سالهای پوچ و خالی جنگ از قلم مارتن دوگار تراوید، مقاله‌ای بود که در ۱۹۱۶ برای بزرگداشت مارسل ابر به‌رشتهٔ تحریر درآمد. ولی در این نوشته، «مقام اخلاقی» و «زندگی سزاوار تقلید» ابر مورد ستایش مارتن دوگار قرار گرفته بود، نه اندیشه‌های او. شایدکلید معمای روحی مارتن دوگار این باشد که او می‌کوشید «مانند ابر زندگی کند و... مانند لودانتک بیندیشد[۲۹].»

برداشت او در نوشته‌اش راجع به قضیهٔ دریفوس این بود که در آن ماجرا آرمانی اخلاقی مسخ شد و به سوی اغراض فرقه‌ای تغییر جهت داد، یعنی همان تعبیری که قبلاً پگی قائل به آن شده بود. اما بیست سال بعد، هنگامی که مارتن دوگار در تابستان ۱۹۱۴ داستان مرگ ژاک تیبو را باز می‌گفت، آن واقعه را قسمی فداکاری اخلاقی در راه آرمان صلح و آرامش و برادری آدمیان معرفی کرد. همین طور، در سرانجام سرگذشت خانوادهٔ تیبو، هنگامی که ضعف و تباهی جسمانی و خودکشی آرام و متین آنتوان، برادر بزرگتر، را توصیف می‌کرد، در حقیقت می‌خواست نشان بدهد که چگونه کسی فاقد ایمان [مذهبی] نیز ممکن است مانند یک مسیحی مؤمن، با مرگ خویش سرمشقی برای بزرگواری و والامنشی بدهد. مارتن دوگار خود نیز فرجامی مشابه داشت. یکی از نادر مواقعی که در زندگی با کسی طرح دوستی ریخت، در واپسین مرحلهٔ عمر با کشیشی دیگر بود: کشیشی که جزمیات و شریعت کاتولیک را عقلاً به‌دیدهٔ احترام عمیق می‌نگریست و مرگ دلیرانه‌اش پنج سال پیش از درگذشت مارتن دوگار به او سرمشق داد که با دلی قوی عبور ناگزیر «قطار شب» را بپذیرد.

این جستجوی خستگی ناپذیر اخلاقی، این توان جلب دوستی روحانیونی که در نگرش مابعدالطبیعی خویش از بیخ و بن با وی اختلاف داشته‌اند، شارحان کاتولیک مارتن دوگار را

29) Ibid., pp. 108, 113.

به این تأویل برانگیخته است که نوشته‌های او «روی دیگر» نگرش و برخورد مذهبی یا، مانند آینه، منعکس کننده و قرینهٔ آن، بوده است[30]. او خود هیچ گاه درک مذهبی نداشت و در سراسر حیات ادبی، گرفتار عجز از ورود به عوالم عاطفی دینداران بود. اما با اینهمه، هرگز دست از طلب برنداشت و از این اعتقاد راسخ (که مورد اعتراض شدید دوستش آندره ژید بود) منحرف نشد که اگر از ایمان دینی چشم بپوشیم، دیگر اساسی برای اخلاق وجود نخواهد داشت[31].

در خانوادهٔ تیبو، مارتن دو گار از زبان آنتوان تیبو می‌پرسید: «تحت چه عنوان؟». تحت چه عنوان ممکن است دلیلی دنیوی و غیردینی برای رفتار اخلاقی وجود داشته باشد؟ او خود هرگز به این پرسش، پاسخ نداد. عقلاً در اخلاق هیچ‌انگار بود و فرق میان خوب و بد را انکار می‌کرد؛ اما عملاً ظریفترین حس اخلاقی را داشت. به‌همین وجه، در مورد اعتقادات ایده‌ئولوژیک نیز نمی‌توانست موضعی فراخور خلق و خوی خویش پیدا کند. از سویی، اصرار داشت که کاری جز رمان‌نویسی نباید بکند و، از سوی دیگر، بناگاه وارد مناقشه و منازعه می‌شد. در طول خدمت سربازی در شهر روآن در نخستین سالهای قرن کنونی، تحت تأثیر گروهی از همقطاران جوان خویش که از خوانندگان نوشته‌های فیلسوف رادیکال، آلن[32]، در روزنامهٔ محلی بودند، بتدریج پیرو چپگرایان در عالم سیاست شد، و از آن پس همچنان در سراسر عمر از لحاظ مخالفت با تقلید از دیگران و اصول اعتقادی، چپگرا ماند. ولی حتی در این زمینه نیز طرز فکر و نگرشی خالی از تباین نداشت، زیرا، در عین ابراز موافقت با سوسیالیسم و جبههٔ خلق، یکسره فاقد هرگونه صفت ویژهٔ سوسیالیستهای مبارز بود. فطرتاً به محافظه کاری تمایل داشت و به‌شیوهٔ بورژواهای بزرگ زندگی می‌کرد.

مارتن دو گار در نتیجهٔ تجربه‌ای که در جنگ جهانی اول به‌دست آورده بود (و مانند بیشتر فرانسویان حساس همنسل خویش از باز گفتن آن ابا داشت) در گرایش به چپ راسختر شده بود. پایدارترین احساسی که در سیاست داشت، نفرت از جنگ بود. اوایل، حتی تحمل فکر جنگ را نداشت. هدفی که از نگارش تابستان ۱۹۱۴ در سر می‌پرورانید و به زبان نمی‌آورد، جلوگیری از تکرار کشتارهای مشابه بود (و آن قدر در آن کتاب در تبلیغ مرام اصرار به‌خرج داد که پایه‌های هنری آن را سست کرد). دو ماه پیش از انتشار آن، در بحث از جنگ داخلی اسپانیا نوشت: «همچون فولاد، محکم و استوار پای بیطرفی نشسته‌ام. اصلی که به آن

30) Ibid., p. 270.

۳۱) یادداشت مربوط به ۲۰ اکتبر ۱۹۲۷ در:
Journals of André Gide, II, 415 - 416.

۳۲) برای اطلاع از کیفیت رادیکالیسم آلن و عقاید او، نک: آگاهی و جامعه ص ۲۴۳ به بعد. - م.

پایبندم این است که هر چیزی به جنگ مرجح است! هر چیزی! هرچه می‌خواهد باشد! حتی فاشیسم در اسپانیا!... فاشیسم حتی در فرانسه!... هر چیزی: حتی هیتلر هم بهتر از جنگ است[۳۳]!» و در خطابهٔ خویش به‌مناسبت پذیرفتن جایزهٔ نوبل ابراز امیدواری کرد که آثارش به پیشبرد آرمان صلح یاری دهد. با این حال، عاقبت، مانند خیلی از معاصران صلح خواه خویش، بناچار تصدیق کرد که مقاومت مسلحانه در برابر آلمان نازی پرهیزناپذیر است. پس از آغاز جنگ جهانی دوم، از نوشتن تابستان ۱۹۱۴ حتی اظهار تأسف کرد و گفت چنین کتابی دارای این خطر است که ذهن جوانان عازم خدمت سربازی را مشوب کند.

بنابراین، سخنانی که مارتن دو گار در محضر همگان می‌گفت، با وجود پراکندگی و بعضی تناقضها، در اساس با رشته‌ای به هم پیوند پیدا می‌کرد. برخلاف گفتهٔ عده‌ای از شارحان و مفسران، چنین نبود که او «تنها یک‌بار» دربارهٔ مسأله‌ای مورد اختلاف عامه به سکوت پایان داده باشد. بررسی دقیق واقعیت امر نشان می‌دهد که او آنچنان بندرت هم سخن نمی‌گفته، و یک‌باری که مورد توجه فلان کس قرار گرفته غیر از یک‌باری است که دیگری به‌یاد آورده است. علاوه بر هواداریهایی که از آرمان صلح می‌کرد، به‌طرفداری از عدالت اجتماعی و حقوق بشر نیز سخن می‌گفت. در دوران اشغال فرانسه، یک بار پیامی حاکی از همبستگی به سازمان مخفی نویسندگان وابسته به نهضت مقاومت فرستاد، و چهار ماه پیش از مرگ، به اتفاق مالرو و موریاک و سارتر در نامه‌ای به رئیس جمهوری فرانسه، نسبت به اعمال شکنجه در جنگ الجزایر اعتراض کرد[۳۴].

در آن زمان، ژید و والری و کلودل همه از دنیا رفته بودند، و مارتن دو گار شخصیت ادبی ارشد فرانسه بود. از میان افراد نسل جوان، آلبر کامو بویژه به دین همنسلهای خویش به نویسندهٔ ژان بارواَ و خانوادهٔ تیبو بیدریغ اذعان کرده بود. بدبینی غم‌انگیز این رمانها راه را برای ادبیات نوین قهرمان‌پرستی هموار ساخت. ولی صدای خود مارتن دو گار هیچگاه آن آهنگ قهرمانی را که آنچنان طبیعی از گلوی کوچکترانش بلند می‌شد، پیدا نکرد. شخصیتهایی که او می‌آفرید در برزخ فداکاریهای بی‌حاصل معلق می‌ماندند: یکی از برادران تیبو، بنا به توضیح خود نویسنده در اعتراضی پهلوان‌پنبه‌وار نسبت به جنگ، «ابلهانه» جان سپرد[۳۵]، و برادر دیگر در نتیجهٔ سهل‌انگاری نابخشودنی در محافظت خویش در برابر حملهٔ دشمن با گاز سمی، ذرّه

۳۳) نامهٔ مورخ ۹ سپتامبر ۱۹۳۶ به مارسل لالمان (M.Lallemand)، به نقل از "Textes inédits," p. 1150.

34) Schalk, op. cit., Ch. 6.

۳۵) نامهٔ مورخ اول فوریهٔ ۱۹۴۵ به مارسل لالمان. به نقل از:

"Textes inédits," p. 1145.

ذرّه خفه شد. هر دو دلاورانه مردند؛ هر دو بیهوده مردند؛ هر دو در عین شکست و ناکامی مردند، همان گونه که خالقشان در آرزوی پدید آوردن اثری حماسی ناکام ماند.

II - ژرژ برنانوس و آرمان سلحشوری

در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، اعضای برجستهٔ جناح راست در ادبیات فرانسه، به دست خود نام خویشتن را از فهرست نویسندگانی که از حد فرقه‌گرایی محض فراتر می‌رفتند، حذف کردند. چهره‌هایی مانند ماریتن و مارتن دو گار ــ و بعدها سارتر و کامو و مرلو-پونتی ــ با همهٔ تفاوتها، باز ممکن بود چپگرا نامیده شوند، ولی معتقداتشان در سیاست، جالبترین یا، در دراز مدت، مهمترین خصوصیتشان نبود. در جناح راست وضع غیر از این بود. آنچه غلبه داشت فرقه‌گرایی بود که حتی در مورد زبردست‌ترین ادیبان و مؤثرترین متفکران، همه چیز را در خود فرو می‌برد. بنابراین، با فروکش کردن مسائلی که روزی عاجل و حیاتی به‌نظر می‌رسید، کارهای این گروه نیز از موضوعیت افتاد و چیزی جز مشتی الفاظ زیبا از آنان برجای نماند. ردیه‌نویسان راستگرا چیره‌دستی و مهارتی بی‌مانند در زبان فرانسه داشتند. نثرشان گزندگی و جوش و جنبشی داشت که نزدکمتر کسی در جناح ایده‌ئولوژیک مخالف پیدا می‌شد. ولی، از سوی دیگر، نمونهٔ کلاسیک تمایل به لفاظی و الفاظ را به‌جای واقعیت گرفتن نیز بود که ضعف اصلی مباحثات سیاسی در دورهٔ مورد نظر محسوب می‌شد. آنچه در این‌گونه نوشته‌ها سبب جلب توجه می‌شود فعلیت موضوع است. اگر این جنبه را از دست بدهد، چیز دیگری باقی نمی‌ماند و منطق سست و سبکمایگی فکری و بی‌اطلاعی از جهان معاصر از خلال آن آشکار می‌شود.

اما یکی از ردیه‌نویسان جناح راست، به‌لحاظ راه مستقلی که در زندگی داشت و صداقت و صمیمیت تمام عیاری که در نوشته‌های خویش بروز می‌داد، از دیگران ممتاز بود. ژرژ برنانوس نیز مانند گابریل مارسل، در هیچ رده‌ای نمی‌گنجید. همچون مارسل کاتولیک بود، اما کاتولیک به‌دنیا آمده بود نه اینکه بعد به آن مذهب گرویده باشد. مانند فرانسوا موریاک، از همهٔ رمان‌نویسان کاتولیک سالهای بین دو جنگ تأثیر و نفوذی گسترده‌تر داشت. ولی برنانوس، علاوه بر رمان، سلسله مقاله‌های مفصلی نیز خطاب به هموطنانش نوشته است که مجموعاً بلیغترین جلوهٔ آرمان قهرمانی در آن سالهاست.

برنانوس سی‌وهشت ساله بود که نخستین رمانش از چاپ درآمد و بیش از چهل سال داشت که شروع به ردیه‌نویسی کرد. طول مدتی که برای پدید آمدن اثری از او لازم بوده

بی‌شباهت به مورد مارسل نیست و خود حاکی از گرفتاریهای مادی و نگرانیهای دائم در زندگی نویسنده است. برنانوس، برخلاف تقریباً همهٔ همگنانان ادبی خویش، از خانوادهٔ چندان فرهیخته‌ای برنخاسته بود. پدر و مادرش برای اینکه امکان تحصیلات خوب به فرزندشان بدهند استطاعت کافی داشتند (پدرش متخصص رویه‌کوبی مبل و تزئینات داخلی بود)؛ اما از جهت پیشینهٔ خانوادگی مردمی ساده بودند و، گرچه در پاریس زندگی می‌کردند و پسرشان نیز در ۱۸۸۸ در همان شهر به‌دنیا آمده بود، خوی و خصلت شهرستانی را از دست نداده بودند. اجداد برنانوس اصلاً اسپانیایی بودند و چند نسل پیش به فرانسه آمده بودند و نخست در لورن مقیم شده بودند. پدر ژرژ خانه‌ای روستایی در ایالت شمالی آرتوآ خریده بود، و همین خانه بود که بمراتب از خانهٔ پاریس به چشم پسر واقعی‌تر می‌نمود و اثری نازدودنی در کارهای ادبی او باقی گذاشت.

عنصر اسپانیایی در سرشت برنانوس، شور و حمیّت و غیرت و رگ مردانگی و عشق به خطر کردن بود. در مقابل، پهنهٔ برون‌شهری آرام و خاکستری آرتوآ صحنه‌ای برای رمانهای او فراهم می‌کرد و شمایلی از میراث فرانسه به دستش می‌داد. خاطره‌ای که روستاییان محلی از او داشتند، خاطرهٔ «پسری درشت‌استخوان... با اعصابی حساس بود» که از بازیگوشیهای روستایی لذت می‌برد، ولی گاهی بالای درخت کاجی می‌نشست و «کتاب می‌خواند یا ... [در عالم خیال] آیین عشای ربانی به‌جای می‌آورد و خطاب به جمع خیالی مؤمنان وعظ می‌کرد[۳۶].» تحصیلات پسری با چنین طبع بی‌تابی ممکن نبود یکدست باشد. برنانوس مکرر تغییر مدرسه داد و هرگز آموزش تخصصی در هیچ رشته‌ای پیدا نکرد. در ۱۹۰۶، در هجده سالگی، سلطنت طلب شد و دو سال بعد در آکسیون فرانسز نام نوشت و حتی در آن جمعیت پر جار و جنجال، یکی از پرشورترین غوغاگران شد. از همان ایام، کم‌کم مختصر شهرتی در روزنامه‌نگاری به‌هم رسانید. به دستور آکسیون فرانسز به سمت سردبیر روزنامهٔ محلی سلطنت‌طلبان به شهر روآن رفت و در این مأموریت فرصتی برای به‌کارانداختن استعداد خویش در برابر حریفی نیرومند مانند آلن پیدا کرد.

در این اثنا، جنگ جهانی اول درگرفت، و برنانوس با اینکه جسماً نامناسب برای خدمت ارتشی تشخیص داده شده بود، به اصرار وارد یک هنگ سوار نظام شد و، مانند مارتن دوگار، با وجود جراحات مکرری که برداشت و مدالهایی که گرفت، هرگز نخواست افسر شود. اما [بر خلاف مارتن دو گار] جنگ را صرفاً کشتاری پوچ و بی‌معنا نمی‌دید. نه اینکه همچون

36) Albert Béguin, *Bernanos par lui - même* (Paris, 1954), p. 28.

عده‌ای شوخ و شنگول طبل میهن پرستی بکوبد، زیرا مانند اکثر سربازان خط مقدم جبهه این‌گونه ابراز احساسات آبکی را تهوع آور تلقی می‌کرد. اما سختی و بدبختی، پیوندی مقدس میان او و هموطنانش استوار کرده بود که برنانوس نمی‌توانست آن را بی‌معنا و در خور بی‌اعتنایی بشمارد. جنگی که «بدون کینه و بدون خشم» کرده بود تأثیری عمیق در وی گذاشته بود و تا آخر عمر هر کجا می‌رفت آشنایی روزانه با مرگ را همراه خود می‌برد.

پیش از پایان جنگ، برنانوس ازدواج کرد. همسرش، چنانکه به چنین مردی می‌برازید، یکی از اعقاب مستقیم برادر ژاندارک بود و شش فرزند از او به‌دنیا آورد. برنانوس به فکر افتاد که برای نان دادن به عائله‌اش که پیوسته بزرگتر می‌شد، کاری ثابت‌تر از روزنامه‌نگاری انتخاب کند. اما، چنانکه خصلتش بود، با یک جهش به قطب مخالف پرید و بازرس یکی از شرکتهای بیمه شد و زندگی امن و بی‌خطر ولی بی‌تناسبی در پیش گرفت. در همین ایام به این نتیجه رسید که برای نویسندگی ساخته شده است. بر اثر جنگ دگرگون شده بود. دیگر آن آشوبگر مرتجع پیشین نبود. مردی شده بود فکور و آگاه به سرشت غم‌انگیز امور که احساس می‌کرد موظف است به رنجها و دردهایی که پیرامون خویش دیده بود «شهادت بدهد».[۳۷] در گرماگرم جوش و غلیان ادبی سالهای بعد از جنگ، به آثار پیراندلو و فروید برخورده بود که درست مناسب حال مردی دستخوش اضطرابهای ناگهانی و بنیادبرانداز همچون او بود، و همچنین مستغرق در نوشته‌های پگی شده بود که. عقیده داشت، هرگز نیاز او را بی‌پاسخ نمی‌گذارد. حقیقت این است که اگر نیک بنگریم، سبک نگارش برنانوس ــ یعنی آن لحن نزدیک به زبان محاوره و تکرارهای وسواس‌گونه و خشم گرفتن برکائنات و دین را امری مأنوس و روزانه و درعین‌حال بی‌نهایت شکوهمند و والا تلقی کردن ــ در بسیاری مواقع یادآور نثر پگی است.

بلافاصله پس از جنگ، برنانوس شروع به نوشتن نخستین رمان خود کرد. تا چند سال بعد، هر جا مانند کوچگران در تلاش معاش تنها یا با خانواده‌اش می‌رفت و هر کجا، خواه در گوشهٔ کافه یا واگن قطار، فرصتی به‌دست می‌آورد، چند کلمه‌ای می‌نوشت و به آن می‌افزود. این رمان، زیر آفتاب شیطان[۳۸]، بلافاصله پس از انتشار با موفقیت روبه‌رو شد و مورد ستایش منتقدان قرار گرفت. به‌دنبال آن، در ده سال بعد، چهار رمان دیگر و عاقبت معروفترین آنها، یعنی یادداشتهای یک کشیش دهکده[۳۹]، را نوشت. موریاک قبلاً خوانندگان را به رمانهایی ملهم

37) Ibid., p. 70.

38) Georges Bernanos, *Under the Sun of Satan [Sous le soleil de Satan]*.

39) G. Bernanos, *The Diary of a Country Priest [Journal d'un curé de campagne]*.

از مذهب کاتولیک عادت داده بود، ولی داستانهایش را به چارچوب جامعهٔ غیر روحانی بورژوا محدود کرده بود. برنانوس محکمتر با گذشته قطع رابطه کرد. موریاک مذهب را اصل مسلم ولی ناگفتهٔ رمانهای خویش قرار داده بود؛ برنانوس آن را به گل و خمیرهٔ رمان تبدیل کرد. در رمانهای برنانوس، ماجرای گنهکاری و شرمساری و مهرورزی به حکم دین مسیح و عنایت ایزدی بازگو می‌شد، و شخصیت اصلی در آنها غالباً یک کشیش بود. در نزد او، همان عمل نوشتن این رمانها، از لحاظ روحانی، مانند پیشهٔ کشیشی بود. قدرت بی‌مانند رمانهای برنانوس ناشی از «وقار و سنگینی صدایی است که پژواک طوفانهای فوق‌طبیعی از آن به گوش می‌رسد، و پرتو شگرف خورشیدی پنهان که تا دم مرگ حجاب از چهرهٔ رخشان برنمی‌افکند، در آنها دیده می‌شود[۴۰].»

یادداشتهای یک کشیش دهکده چهار ماه پیش از آغاز جنگ داخلی اسپانیا از چاپ درآمد. در آن زمان برنانوس برای صرفه‌جویی در خرج در جزیرهٔ مایورکا زندگی می‌کرد. جنگ داخلی اسپانیا او را در بارورترین دورهٔ زندگی و رمان‌نویسی از فعالیت اصلی منحرف کرد و به میدان مجادله‌هایی شورانگیز و پرحرارت کشانید که به همان شدت تا هنگام مرگ وی ادامه داشت.

«من سوگند یاد کرده‌ام که خواه از راه دوستی و خواه از راه خشم ــ چه فرق می‌کند؟ ــ شما را برانگیزانم.» قویترین نوشته‌های [غیر داستانی] برنانوس ــ ترس بزرگ همرنگان با جماعت[۴۱] و گورستانهای بزرگ زیر ماه[۴۲] ــ که همیشه مناقشه بر سر آنها جریان داشته است، هر دو با همین جمله آغاز می‌شوند. ترس بزرگ در ۱۹۳۱ منتشر شد و مبین مناسبات خاص و بسیار دو پهلوی برنانوس با شارل مورا و آکسیون فرانسز بود. او در ۱۹۱۹ از آن جمعیت بیرون آمده بود، زیرا معتقد بود که سلطنت طلبان باید قدرت را در دست بگیرند و از گرایش مورا به مخالفت قانونی [با رژیم جمهوری] در چارچوب نظام پارلمانی ناخشنود بود. ولی وقتی که پاپ [آکسیون فرانسز] را در ۱۹۲۶ محکوم کرد، این امر درست عکس تأثیری را که در ماریتن گذاشته بود در برنانوس گذاشت و او را به پشتیبانی از رفقای سابقش واداشت که به‌نظر می‌رسید قربانی خیانت شده باشند. روح جوانمردی و یاری به مظلومان همچنان در برنانوس راسخ بود و او از گرفتاری نهضتی که دیگر به آن معتقد نبود، سخت عذاب می‌کشید، و تا پیش

40) Gaëtan Picon, Preface to *Bernanos: oeuvres romanesques*, Pléiade edition (Paris, 1961), p. XXX.

41) G. Bernanos, *La grande peur des bien - pensants.*

42) G. Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune.*

از اینکه طوفان در ۱۹۳۲ تخفیف پیدا کند، روابط خویش را با مورا قطع نکرد. اما این بار، این قطع رابطه همیشگی بود.

بنابراین، جای شگفتی نبود اگر ترس بزرگ خوانندگان را گیج و ناراحت کرد. همه از بحثی که در آن مطرح بود به‌خشم آمدند. کتاب بظاهر زندگینامهٔ ادوار درومون، آغازگر یهودستیزی سیاسی در فرانسه بود و او را می‌ستود، ولی از راه گریزهایی که می‌زد، نه تنها ارزشهای طرف توجه و احترام چپگرایان، بلکه همچنین پابرجاترین مواضع جبههٔ کاتولیکها را که برنانوس خود نیز متعلق به آن بود، مورد حمله قرار می‌داد. برنانوس عقیده داشت که رأی دهندگان کاتولیک فرانسه بزدل و متمایل به سازش شده‌اند و در ظرف سی سال گذشته با دست کم گرفتن سوابق اعجاب‌آور کاتولیسیسم و سستی نشان دادن در دفاع از میراث مذهبی خود، کاری بهتر از این در پیش نگرفته‌اند که لانه‌ای امن در جامعهٔ بوژوا پیدا کنند و حتی‌الامکان دور از چشم دیگران با نهادها و شیوه‌های دموکراسی پارلمانی سازگار شوند. او بر این نظر بود که همرنگان با جماعت «روح قهرمانی [تمیز گذاشتن بین] دادگری و بیداد گری» را از دست داده‌اند[۴۳] و به میراث گرانقدر مخالفان مبارز دریفوس بی‌وفایی کرده‌اند.

البته این مجمل نارساتر از آن است که قدرت سخن برنانوس را در این جدلنامه به خوانندگان انتقال دهد. امواج خروشان نثر او پیاپی در می‌رسند. بخشهای درخشان و حاکی از دلاوری نویسنده در ضدیت با یهودیان، پر از تشبیهات شگفت انگیز است. مثلاً جایی برنانوس ایشان را به مومیایی‌گرانی مانند می‌کند که صبورانه مادهٔ خاکستری مغز فرانسه را ذرّه ذرّه از بینی‌اش بیرون می‌کشند[۴۴]. ولی با همهٔ این اوصاف، برنانوسی که افراد نسلهای بعد هنوز تا امروز از او یاد می‌کنند، برنانوس نویسندهٔ این کتاب نیست. دعوت او از همکیشان کاتولیکش اجابت نشد. همرنگانی که بار دیگر طریق مبارزه در پیش گرفتند، شور و حرارت خویش را در طرفداری از فاشیسم به‌هدر دادند: فاشیسمی که هرگز براستی ملهم از اصول مذهب کاتولیک نبود و در پایان دهه سخت مورد تنفر خود برنانوس بود. بنابراین، نخستین ردّیه‌ای که او نوشت، با همهٔ قدرت و فصاحت ادبی، امروز فقط ارزش تاریخی دارد و یهودستیزی مندرج در آن اسباب شرمندگی دوستداران نویسنده است. اما دومین نوشتهٔ او غیر از این است و هنوز پس از گذشت دهها سال از جنگ داخلی اسپانیا، به استثنای کاتالونیا[۴۵]ی

43) Bernanos, *La grande peur...* (Paris, 1931), pp. 409

44) Ibid., p. 137.

45) George Orwell, *Homage to Catalonia.*

[این کتاب به همین قلم به فارسی ترجمه شده است. - م.]

جورج اورل، قویترین و گویاترین شرحی است که ناظری خارجی دربارهٔ آن فاجعه نوشته است.

برنانوس در آن ایام با سرعتی تب آلود در کنجی در جزیرهٔ مایورکا سرگرم نوشتن بود، و ناشران آثارش برای اینکه او را از گرسنگی حفظ کنند، حق التألیف هر صفحهٔ دستنوشته را به محض دریافت می‌پرداختند. اما ناگهان او خویشتن را در هنگامهٔ قیام ناسیونالیستها[۴۶] که بسرعت جزیره را در دست گرفته بودند، گرفتار دید. اوایل، متمایل به طرفداری از فرانکو بود، زیرا فکر می‌کرد هرچه باشد طرف فرانکو، طرف مذهب کاتولیک است، و یکی از پسران خودش به فالانژیستها پیوسته است. ولی وقتی که دید چه فجایعی به نام مذهب روی می‌دهد، دیگر اختیار زبانش را از دست داد. از تیرباران دسته‌جمعی افراد مظنون به طرفداری از حکومت جمهوری به‌حال تهوع افتاد. به نوشتهٔ خودش، کامیونهای پر از محکومان به اعدام را در حال عبور می‌دید:

> [کامیونها] همسطح با محوطه‌های رنگارنگ و تازه شسته و هنوز آبچکانی که زمزمهٔ شاد و شنگول دکه‌داران فروشندهٔ اجناس روستایی از آنها بلند بود، با غرشی رعدآسا می‌گذشتند. کامیونها از گرد و خاک جاده، خاکستری شده بودند؛ مردان [سوار بر آنها] نیز خاکستری شده بودند؛ چهار تا چهار تا پهلوی هم نشسته بودند؛ کلاههای خاکستری داشتند و دستهایشان را صبورانه روی شلوارهایشان که از جنس پارچهٔ خیمه بود، گذاشته بودند. هر روز امثال آنها هنگام بازگشت از مزرعه، از دهکده های گمنام ربوده می‌شدند. در حالی روانهٔ واپسین سفر می‌شدند که پیراهنهای خیس از عرق هنوز به گرده‌هایشان چسبیده بود و بازوانشان هنوز برآمده از کار روز بود و شوربا دست نخورده روی میز مانده بود و زن خانه نفس زنان ــ ولی یک دقیقه دیر ــ با مشتی لوازم که در دستمالی نو به رنگی شاد بقچه‌بندی شده بود دم دیوار باغچه ایستاده بود و فریاد می‌زد: خدانگهدار! به‌یاد ما باش[۴۷]!

اما از همه مهوع‌تر نزد برنانوس، رفتار کشیشان اسپانیایی در این کشتارها بود. حتی یک کلمه اعتراض از آنان شنیده نمی‌شد. در قصبه‌ای نزدیک محلی که او زندگی می‌کرد «دویست

---

۴۶) غرض، هواداران ژنرال فرانکو است. فراموش نشود که جزیرهٔ مایورکا متعلق به اسپانیاست. ـ م.

47) Bernanos, *Les grands cimetières...* (Paris, 1938).

ترجمه و تلخیص به انگلیسی:

A Diary of My Times, trans. Pamela Morris (New York, 1938), pp. 66 - 67.

نفر از ساکنان را... نیمه شب از رختخوابهایشان بیرون کشیده بودند و دسته دسته به قبرستانی برده بودند و به گلوله بسته بودند و کمی آن‌طرف‌تر روی هم ریخته بودند و آتش زده بودند. شخصی که به حکم ادب ناگزیرم او را سر اسقف بنامم، کشیشی به آنجا فرستاده بود که در حالی که خون دور پوتینهایش موج می‌زد، ایستاده بود و فصل به فصل بین تیربارانها، برای هر دسته طلب آمرزش می‌کرد.» رحم و شفقتی که در دین مسیح به آن سفارش شده است ظاهراً یکسره از یاد رفته بود. جهان «آمادهٔ هرگونه بیرحمی و سنگدلی» بود. برنانوس پیش‌بینی می‌کرد که لابد بزودی استالینیستها هم به سوزانیدن پیروان تروتسکی در ملأ عام عادت خواهند کرد و آلمانی‌ها هم همان بلا را به‌سر یهودیان خواهند آورد[۴۸].

آیا این جملهٔ آخر نشانهٔ پشیمانی برنانوس از نوشتهٔ شش سال قبلش بود؟ گرچه او هیچ گاه به طور کامل از یهودستیزی خویش ابراز ندامت نکرد، هنگامی که از اسپانیا بازمی‌گشت، عمیقاً از فجایعی که دیده بود متأثر بود و سخت از زورگویی و خشونتی که به کمک نوشته‌هایی مانند آثار خودش به‌راه افتاده بود، وحشتزده بود. بار دیگر تجربهٔ مستقیم جنگ و خونریزی، خشم جدلی او را مهار کرد. در بهار ۱۹۳۷، هنگامی که پس از سه سال دوری به فرانسه باز آمد، میهنش را دگرگونه دید و پی برد که در آنجا نیز جوّ جنگ داخلی حکمفرماست[۴۹]. از آن لحظه به بعد، در جدل و ردّیه‌نویسی از فرقه‌گرایی فاصله گرفت و بیشتر همت خویش را صرف این کرد که هموطنانش را برای امتحانهایی که می‌دانست در پیش است، با یکدیگر آشتی دهد و آماده کند.

متأسفانه در زمینهٔ ایدئولوژی، برنانوس آرامش خاطری در وطن پیدا نکرد. بامتحدان سابقش که از خواندن گورستانهای بزرگ برآشفته بودند نزاع کرده بود. چپگرایان را نمی‌خواست و چپیها هم او را نمی‌خواستند. بنابراین، در تابستان ۱۹۳۸ به امریکای جنوبی مهاجرت کرد. دلایل این کار ساده و روشن بود. برنانوس از حکومت فرانسه به دلیل کوتاهی از ایستادن در برابر هیتلر احساس سرخوردگی و دلسردی می‌کرد. همچنین، امیدوار بود با مزرعه‌داری در دنیای نو سرانجام از عهدهٔ نان دادن به عائله‌اش برآید و در عین حال به رؤیایی که از کودکی در سر می‌پرورانید جامهٔ عمل بپوشاند. اول در پاراگوئه و سپس به‌طورقطعی در برزیل سرگرم پیشهٔ تازهٔ گله‌داری شد. موفقیتش از نظر مادی محدود بود، چون هیچ گاه نتوانسته بود به فوت و فن‌های عملی زندگی مسلط شود. ولی دیری نپایید که به برزیل

48) Ibid., pp. 90, 144.

۴۹) این عبارات در ترجمهٔ انگلیسی نیامده است و از اصل فرانسه (ص ۱۱۶) نقل شده است.

دلبستگی پیداکرد و جا افتاد. بیابانهای بی‌پایان و بوته‌زارهای تنک و کم‌پشت بخشهای داخلی آن کشور دومین چشم‌انداز فلسفی را برای ادامهٔ نوشتن به او می‌داد. مناظر خشک و متروک و تهی از آبادی همیشه نزد وی دلپسندتر بود، و زیباییهای کرانهٔ مدیترانه هرگز احساسی در او برنمی‌انگیخت.

در روزهایی که جنگ جهانی دوم آغاز می‌شد، برنانوس تنها در خانه‌ای تق و لق در معرض باد و سرما زندگی می‌کرد و برای شنیدن اخبار جسته و گریختهٔ دنیا، به رادیوی قراضه‌ای که داشت گوش می‌داد. از همان ایام، شروع به یادداشت افکار روزانه‌اش کرد و در یک مورد چنین نوشت: «ما در حال بازگشت به جنگیم، گویی به خانهٔ کودکی باز می‌گردیم.» دل‌شکسته و دستخوش احساسی که اینها همه را جای دیگری در گذشته نیز دیده است، به بدبختی و محنتی که در شرف آغاز بود می‌نگریست. تحمل فکر جنگ دوم حتی سخت‌تر از جنگ اول بود، زیرا این بار برنانوس دیگر دوستان و همقطارانی نداشت که به او قوت قلب بدهند. دیگر هیچ توهمی دربارهٔ هیچ‌چیز نداشت: میهنش در وضعی نبود که توان جنگ داشته باشد و تفاوتی نمی‌کرد که ده میلیون نفر کشته شوند یا بیست میلیون. تنها جایی که برنانوس نوری به دل راه می‌داد، در پایان یادداشتهایش بود که اظهار امیدواری می‌کرد که در پایان این کشتار، سرانجام حلیمان وارث زمین شوند[۵۰].

یادداشتهای روزانهٔ برنانوس در بهار ۱۹۴۰، درست پیش از حملهٔ آلمان به غرب، قطع شد، و سالها بعد، پس از مرگ نویسنده، زیر عنوان کودکان سرافکنده به‌چاپ رسید. این اسم را امانوئل مونیه برگزیده بود. اما در این اثنا، برنانوس روح جنگجویی را باز یافته بود. شکست میهنش او را از تردیدهای ایده‌ئولوژیک بیرون آورده بود. او نیز در برزیل، مانند ماریتن در نیویورک، به خود نهیب زد و با فرانسهٔ آزاد اعلام همبستگی کرد. پیامهای دوران جنگ او ــ بویژه یکی از نوشته‌هایش به نام نامه به انگلیسیها[۵۱] ــ بخشی از مدارکی شد که پنهانی در میان افراد نهضت مقاومت فرانسه دست به دست می‌گشت.

پس از آزادی فرانسه، برنانوس وسوسه شد که در برزیل بماند. چیزی که او را به میهن کشانید پیامی از شخص دوگل بود که در آن خطاب به وی آمده بود: «جای شما اینجا در میان ماست.» اما هنوز بیش از شش ماه از مراجعت او نگذشته بود، که دوگل از کار کنار رفت. بار

50) G. Bernanos, *Les enfants humiliés: Journals 1939-1940* (Paris,1949), pp. 9, 130 - 131, 210, 252.

[آخرین عبارت اقتباس از کلام حضرت عیسی در انجیل است. - م.]

51) G. Bernanos, *Lettre aux Anglais.*

دیگر برنانوس تنها شد و این دفعه با سیاستبازان جمهوری چهارم شروع به مخالفت کرد که، به نظر او، هیچ رجحانی به دست‌اندرکاران جمهوری سوم نداشتند. در مارس ۱۹۴۸، درست پس از رسیدن به شصت سالگی، در آستانهٔ موت برای عمل جراحی به بیمارستان برده شد. خودش کاملاً از حالی که داشت آگاه بود و با شادمانی گفت: «این جان کندن پیش از مرگ است.» در تشییع و ترحیم برنانوس، تنها یک نویسندهٔ برجسته حضور داشت که در سه سال آخر عمر او با وی دوست شده بود و آن آندره مالرو بود.

یک بار برنانوس نوشت: «من قدیسان و قهرمانان را در عالم رؤیا دیده‌ام و اقسام میانی آدمیزاد را نادیده گرفته‌ام و می‌بینم که چنین اقسام اصولاً بزحمت وجود دارند و تنها قدیسان و قهرمانان در خور اعتنا و توجهند.» او حوصلهٔ هیچ‌گونه آدم اخلاقاً میانمایه‌ای را نداشت و، از این جهت، نگرشی کاملاً منطبق با این تشخیص خویش داشت که شخصاً دارای قریحه و استعداد فوق‌العاده‌ای نیست و در زندگی نمونهٔ کردار نیک نبوده است. اما یقین داشت که le bon dieu [= خداوند مهربان] عاقبت وضع او را درک خواهد کرد. می‌گفت اگر به میل خودم بود، دلم می‌خواست «هر روز با راهبان پیر یا افسران جوانی که به کار خود عشق می‌ورزند سر سفره بنشینم[۵۲].» تصور او از عظمت انسانی، تصوری کهنه و قرون وسطایی و متعلق به روزگار سلحشوران و جوانمردان بود. دلیل انتخاب عجیبش که مردی ضد یهود مانند درومون را قهرمان صحنهٔ سیاست تشخیص داده بود درست همین بود که در او صفت سلحشوری و جوانمردی می‌دید، و همین صفت بود که از فقدان آن نزد هموطنانش افسوس می‌خورد.

سالهای درماندگی به نگرشی اینچنین که به نظر مردم عصر پیشین یا عصر بعد ممکن بود صرفاً قدیمی و با نمک بنماید و سزاوار اعتنا دانسته نشود، موضوعیتی در خور بحث داد. برنانوس در طول دو دهه‌ای که از انتشار نخستین رمان او تا مرگش به درازا کشید، از طریق آنچه نوشت مستقیماً با مردم روزگار خود سخن گفت. در دوران حیات، احساس می‌کرد که مورد غفلت و سوء فهم قرار گرفته است؛ اما امروز می‌بینیم که نمایندهٔ عصر خویش بوده است. البته بسیار بودند کسانی که پژواک قهرمان پرستی از سخنشان به گوش می‌رسید. آنچه برنانوس را چنین دلپسند می‌کرد سادگی و بی آلایشی تام او در به‌زبان آوردن احساسهایی بود که، نزد دیگران، بآسانی ممکن بود به ژستهای مصنوعی بدل شود.

52) Ibid., p. 199; *Diary of My Times*, p. 233.

نخستین کلید فهم برنانوس، توجه به اشتغال خاطر او به مرگ است. در جنگ جهانی اول، جایی نبود که او مرگ را گرداگرد خویش به چشم ندیده باشد: دیده بود که مردم می‌میرند و مرگ تقریباً به نظرش امری پیش پا افتاده شده بود. جنگ، سربازان شکیبا و محنت‌کش را به مرتبهٔ قدیسان رسانیده بود: البته بدون شک قدیسانی «فرو مقدار» که همان قدر که به خود اجازه می‌دادند آرزوی خوابیدن با دختر جناب سرهنگ را در سر بپرورانند، سودای قدیس شدن هم داشتند[۵۳]. (این نمونهٔ لحن شوخیهای خشن و در عین حال مهر آمیزی است که برنانوس هنگام سخن گفتن از دوران خدمت در جبههٔ نبرد به نوشته‌های خویش می‌داد). اما جنگ در مورد خود او به نحوی دیگر عمل کرده بود: حالتی را در وی راسخ گردانیده بود که از کودکی در او وجود داشت. در هفده سالگی برنانوس به کشیش شافی اعتراف کرده بود که از سالها پیش ترس از مردن بر او چیره بوده است و تنها با پی بردن به این نکته توانسته با آن روبه‌رو شود که مرگ باید به‌عنوان «پایان خوش» روزهایی در زندگی که شخص عمیقاً از آنها لذت برده است پذیرفته شود[۵۴]. چنین بود سرآغاز جریان دراز و دردناکی که ذاتاً هرگز ممکن نبود به پایان برسد و برنانوس به یاری آن توانست دلهره و اضطرابی را که در چنگال آن گرفتار بود، به منشأ خلاقیت خویش تبدیل کند.

قطب دیگر جهان عاطفی برنانوس تصویری بود که از دوران کودکی داشت. می‌گفت تنها دوبار در زندگی می‌توان از کسی توقع صداقت و صمیمیت داشت: «یکی در کودکی و دیگری پیش از مرگ در وقت جان کندن.» جز این دو، او هیچ زمانی را در عمر دورهٔ راستی و اصالت مطلق نمی‌دانست. هم رمانها و هم نوشته‌های دیگرش پر از ذکر عالم کودکی است و اشاره به اینکه همواره از خودش می‌خواهد که نسبت به آنچه در طفولیت بوده است وفادار بماند. از سخنان اوست که: «من دست به قلم می‌برم تا خودم را در برابر کودکی که روزگاری بودم توجیه کنم[۵۵].» به این جهت بود که دنیای بزرگسالان هرگز به نظر وی کاملاً حقیقی نمی‌نمود. کارهای کسانی که عموماً مردمانی مسؤول دانسته می‌شدند، به چشم او فاقد حسن ــ یا، در اوقاتی که سر بخشایش داشت، صرفاً مضحک ــ جلوه‌گر می‌شد.

بدون شک، در دوره‌ای مانند دههٔ ۱۹۳۰ که بوی ریا از سخنوریهای سیاسی بلند بود و همه می‌کوشیدند قیافهٔ حق به‌جانب بگیرند، کسی که مانند کودکان می‌اندیشید، از قدرت و

53) Bernanos, *Grand peur*, p. 74; *Enfants humiliés*, p.11

54) Picon, op. cit., pp. XXVI - XXVII.

55) Peter Hebblethwaite, *Bernanos: An Introduction* (London, 1965), p. 87; Bernanos, *Enfants humilié*, p. 195.

استحکام عظیم برخوردار بود. استعداد برنانوس درست در همین بود که حقایق ساده‌ای را که هر مفسر عادی مسائل اجتماعی از بیان آنها سرخ می‌شد، او بی پرده می‌گفت. اما، در عین حال، هرگز از دنیایی که افراد در آن با حس مسؤولیت تصمیم می‌گرفتند سر در نیاورد و همین امر درک وی را از تاریخ معاصر سخت محدود کرد. برنانوس تا پیش از پنجاه سالگی هنوز به ناشایستگی متحدان ایدئولوژیک خود پی نبرده بود و بعدها نیز هرگز نفهمید که جز در چارچوب آرمان قدیسیت و سلحشوری، از راههای دیگر نیز ممکن است به درک کاتولیسیسم کامیاب شد. به‌هیچ وجه از رسالت اجتماعی کلیسای کاتولیک در جامهٔ قرن بیستمی آن درکی نداشت و به استهزا از منشور پاپ *(Rerum Novarum)* و از مارک سانیه و ژاک ماریتن سخن می‌گفت. با توجه به چنین نگرشی، ناگفته پیداست که [اگر زنده بود] دربارهٔ دومین شورای واتیکان چه می‌اندیشید.

بنابراین، برداشت برنانوس از آرمان قهرمانی فاقد مضمون و محتوایی بود که قابل رساندن به دیگران باشد. تنها کاری که او کرد، شهادت دادن دربارهٔ بدیها و بلاهای عصر خودش بود. اما شر و بدی در نظر او معنایی جز عجز از مهر ورزیدن نداشت. تصور او از راستی و درستی، تصوری کهنه و متروک بود که امکان داشت یاد افتخارات گذشته را در خاطر زنده کند، ولی ممکن نبود به‌غیر از ساده‌ترین تنگناهای اخلاقی، در هیچ مورد دیگری راهنمای عمل قرار گیرد. نثر او ممکن بود فاخر باشد، اما، از سوی دیگر، نشانه‌هایی از طنطنه‌های قراردادی در آن به‌چشم می‌خورد که سخت با صداقت فکری خود وی در تعارض بود. برنانوس تا آخر، مانند کودکی گمشده در شهری غریب، در برابر جهان معاصر سرگشته و حیرتزده ماند. دو سال پیش از مرگ، در نامه‌ای ناگهان در پرتو اشراق به نکته‌ای در خودشناسی دست یافت و چیزی نوشت که ممکن بود آن را بر سنگ مزارش نقش کرد. نوشته بود:

> من تصویری را که در کودکی از [میهنم] در آینهٔ خیال ساخته بودم از دست داده‌ام و تحمل آن را ندارم. ولی این درد را سرمشق دیگران قرار نخواهم داد. [دردی] است مانند درد سگی که نمی‌فهمد چیست آنچه دلش برای آن تنگ است، اما در جستجوی صاحبش که دیگر زنده نیست به هر دری می‌زند و سرانجام بی‌سروصدا می‌رود و روی قبر او می‌میرد[۵۶].

۵۶) عبارات نقل شده از برنانوس در : Béguin, op. cit. p. 114.

III - آنتوان دو سنت - اگزوپری: صاحب فن و مخاطره‌جو

آنتوان دوسنت ـ اگزوپری بسیاری از اوقات شهسوار سرگردان نامیده شده است، ولی طریقه‌ای برای زندگی کردن مطابق آیین سلحشوری در پیش گرفته بود که سراسر متعلق به قرن بیستم بود. به سنت ـ اگزوپری که می‌رسیم وارد دنیایی از تجربه‌های جدید می‌شویم. کسانی که تاکنون دربارهٔ ایشان بحث کرده‌ایم همه هنگام آغاز جنگ جهانی اول مردانی رسیده و پخته بودند. راست است که کارها و شهرتشان مربوط به بعد از جنگ است، اما ذهنشان پیشتر، در دورهٔ طولانی صلح و آرامش، شکل گرفته بود و، از این رو، عصر فتنه و آشوبی را که به آن کشیده شده بودند، همواره روزگاری غیر عادی می‌دانستند. سنت-اگزوپری و افراد جوانتر از او این‌گونه فتنه و آشوب را اصل مسلم و فرض مسألهٔ موقعیت انسان تلقی می‌کردند. حسرت بردن به گذشته نزد ایشان محلی از اعراب نداشت؛ مسأله این بود که چگونه می‌توان هم اکنون آنچه را ارزش انسانی دارد و قابل بیرون کشیدن از زیر آوار است نجات داد و ماهیت آن را تعیین کرد.

سنت ـ اگزوپری در ۱۹۰۰ به دنیا آمده بود و تنها دوازده سال از برنانوس کوچکتر بود، ولی از لحاظ روحی به نسلی دیگر ــ به نسل کسانی که سنشان اقتضا نمی‌کرد به جبهه رفته باشند ــ تعلق داشت. شک نیست که حتی اگر یکی دو سال بزرگتر بود، بشتاب برای رفتن به جبهه نامنویسی می‌کرد. تبار اشرافی داشت و در مدارس نخبهٔ کاتولیک درس خوانده بود و در طول تحصیل با تصوراتی والا دربارهٔ مردانگی و انضباط بار آمده بود. گرچه ایمان به مذهب را از دست داده بود، آثار تربیت مذهبی را به‌صورت نوعی قهرمان پرستی که بدون شک ریشهٔ مسیحی داشت، حفظ کرده بود. نخست می‌خواست وارد دانشکدهٔ نیروی دریایی شود؛ ولی در امتحان ورودی رد شد و شروع به خواندن مهندسی معماری کرد که علاقه‌ای گذرا بود اما تأثیری پایدار در افکارش گذاشت. در اوایل دهٔ ۱۹۲۰ به هوانوردی روی آورد و دید این دقیقاً همان حرفهٔ فراخور حال اوست و تا هنگام مرگ در دو دهٔ بعد، به استثنای دوره‌هایی کوتاه که به کارهای دیگر مشغول شد، هوانورد ماند.

در روزگاری که سنت ـ اگزوپری خلبان هواپیمایی کشوری شد، هیچ چیز در فن پرواز جا افتاده و تثبیت شده نبود، و او و دوستانش دقیقاً برای فرار از محیط ایمن و خسته‌کنندهٔ جامعهٔ بورژوا تصمیم به خلبان شدن گرفتند و، بنابراین، بناچار مردانی بودند عاشق پیشگامی و حادثه جویی و راههایی را در هوا کشف و تعیین کردند که در نسلهای بعد بی‌چون و چرا پذیرفته شد. سنت-اگزوپری نخست در غرب افریقا و سپس در امریکای جنوبی هر روز

به‌عنوان بخشی از وظایف یومیه، جان خود را به‌خطر می‌انداخت. دو بار دچار سوانح هوایی وخیم شد و دوستش، مرموز[57]، در سانحه‌ای دیگر به هلاکت رسید. این‌گونه خطرها و بهجت و شادی ناشی از چیرگی برخطر، موضوع کتابهای او قرار گرفت که فقط دو تا از آنها، از جمله پرواز شب (چاپ ۱۹۳۱) که سبب اشتهار او شد، ممکن بود زمان تلقی شود. بقیهٔ آثار او عبارت از خاطرهٔ رفاقتها و تنهاییها و بیابانها و کوهها و آبادیهای غریب و چشم اندازهای شگرف بالای ابرهاست که هیچ نویسنده‌ای از نسلهای پیشین تا آن زمان به‌چشم ندیده بود.

با آغاز جنگ جهانی دوم، سنت-اگزوپری فرصتی به‌دست آورد تا در راه حفظ میهنش پرواز کند. پس از شکست فرانسه در ۱۹۴۰، به نیویورک رفت و در آن شهر بیش از دو سال بیتاب و بیقرار به نوشتن مشغول بود. اما به‌محض پیاده شدن نیروهای متفقین در شمال افریقا، از این فرصت استفاده کرد و به خدمت در جبهه بازگشت. با اینکه سنش از این کار گذشته بود و در نتیجهٔ آسیبهایی که در سوانح پیشین دیده بود بدنش آن قدر خشک شده بود که بدون کمک نمی‌توانست در کابین خلبان بنشیند، اصرار داشت از سهمیه‌ای که افسران مافوق با بی‌میلی تعیین می‌کردند تجاوز کند و بیشتر به مأموریتهای جنگی برود. افراد اسکادرانی که در آن خدمت می‌کرد از دستش بیچاره شده بودند. هیچ کس جز کسی که مصرانه می‌خواست به مصاف مرگ برود ممکن نبود این قدر سرسختی نشان بدهد. آخرین پرواز او در اواخر ژوئیهٔ ۱۹۴۴، شش هفته بعد از اعدام مارک بلوک و درست در لحظهٔ قطعیت آزادی فرانسه، صورت گرفت.

هواپیمای سنت-اگزوپری در شمال جزیرهٔ کورسیکا [در مدیترانه] ناپدید شد. نه لاشهٔ هواپیما هرگز پیدا شد و نه جسد او. چنین مرگی به نظر می‌رسید درست برازنده شیوهٔ زندگی وی باشد. اما حقیقت این است که، برخلاف مارتن دو گار که همیشه منجمد از وحشت، مسحور مرگ بود، یا برنانوس که با تصور مرگ ایمان دینی خویش را تقویت و تغذیه می‌کرد، یا مالرو که برای اطمینان یافتن از شجاعت خود در برابر مرگ به استقبال خطر می‌رفت، سنت-اگزوپری هرگز مجذوب و شیفتهٔ مرگ نبود. جان خود را به‌خطر می‌انداخت زیرا این جزئی از کارش بود. نه از مرگ فی نفسه تجلیل می‌کرد و نه از زندگی وقف فعالیت و عمل. خطر کردن، به نظر او، ملازم با انجام وظیفه به بهترین وجه بود.

به‌هرحال، ظاهر امر این بود که سنت-اگزوپری به چنین نگرش واقع‌بینانه‌ای که خاص

57) Mermoz

صاحبان فنون نسبت به فن و حرفهٔ خویش در قرن بیستم است، اعتقاد داشت. منتها، اگر چیزی جز این در میان نبود، چرا چنین شغل پرخطری برگزیده بود؟ کاملاً آشکار بود که آنچه در خلبانی دل او را ربوده، ضرورت تلاش بیشتر در حرفهٔ پرواز و امکان پشت سر گذاشتن و بالاتر رفتن از هنجارهای معمول انسانی است. به نزد او نیز مانند برنانوس، میانه حالی و سبکمایگی در کار بشر محلی نداشت. «آدمی تکه مومی بود که می‌بایست ورز داده شود تا شکل بگیرد. می‌بایست به این مادهٔ بیجان، جان بخشید و قدرت اراده به آن تزریق کرد»، حتی به‌بهای فداکاریهای بیرحمانه[۵۸]. این جمله‌ها را سنت ـ اگزوپری در مورد رئیس خود، دورا[۵۹]، نوشته بود که قهرمان واقعی کتاب پرواز شب بود و نیازهای سرویس هوایی جدید خویش را مقدم بر ملاحظات انسانی قرار می‌داد و، به حکم وظیفه، خلبانی را وادار به پرواز در هوای نامناسب کرد و به کشتن داد. سنت ـ اگزوپری با همین گونه لحن آمیخته به ستایش همچنین حکایت کرده است که چگونه دوستش، گیومه[۶۰]، که در کوههای آند [در امریکای جنوبی] مجبور به فرود اضطراری شده بود، پس از چهار شب و پنج روز تقلا در یخ و برف، به اکیپ نجات گفته بود: «قسم می‌خورم که هیچ جانوری قادر به تحمل آنچه من در این مدت کشیدم، نمی‌بود.» سنت-اگزوپری نوشته است که، به عقیدهٔ او، این «والاترین جمله»ای بوده که هرگز به گوشش خورده است[۶۱].

بنابراین، پرواز، از سویی، از لحاظ فنی حرفه‌ای سخت و دقیق بود که خلبان می‌بایست در آن نهایت انضباط را به‌خرج دهد و تمامی قوای خویش را متمرکز کند، و، از سوی دیگر، طریقی برای درک آدمیان و طبیعت بود. هواپیما چیزی جز یک ابزار نبود، اما ابزاری مانند گاوآهن در دست دهقان که کسی را که با آن کار می‌کرد به مرتبه‌ای بالاتر از یک «صاحب فن خشک» می‌رسانید و به مقام انسانی مرتبط با «حقیقت عام» ارتقا می‌داد. به نوشتهٔ سنت-اگزوپری:

> هواپیما وسیله است، نه هدف. کسی جان خود را برای هواپیما به خطر نمی‌اندازد، همان طور که کشاورز فقط برای نفس شخم کردن شخم نمی‌زند. هواپیما

58) Antoine de Saint - Exupéry, *Vol de Nuit* (Paris, 1931).

ترجمهٔ انگلیسی:

Night Flight, trans. Stuart Gilbert, Signet paperback edition (New York, 1945), p. 39.

59) Daurat 60) Guillaumet

61) A. de Saint - Exupéry, *Terre des hommes* (Paris, 1939).

ترجمهٔ انگلیسی (با جا به جا کردن مطالب):

Wind, Sand and Stars, trans. Lewis Galantière (New York, 1939), p. 58.

وسیله‌ای است برای گریختن از شهرها و میرزابنویسهای شهرها و بازیافتن حقیقت متعلق به کشاورز.

پرواز کاری مردانه است و نگرانیهای آن نگرانیهایی مردانه. خلبان با باد و ستارگان و شب و شن و دریا سرو کار دارد. تلاش می‌کند تا در هوش و زرنگی از نیروهای طبیعت جلو بزند. منتظر فجر می‌شود همان طور که باغبان منتظر بهار است. چنان به فرود بعدی چشم می‌دوزد که گویی در انتظار رسیدن به سرزمین موعود است. حقیقت را در میان ستارگان می‌جوید[۶۲].

پرواز، همچنین، تمرین رفاقت و همقطاری بود. عظمت حرفهٔ پرواز درست در همین بود که مردان را به یکدیگر می‌پیوست و به ایشان می‌آموخت که نعمت حقیقی در زندگی، داشتن رابطه با انسانهاست، نه تملک اشیای مادی. عباراتی که سنت-اگزوپری دربارهٔ رفاقت نوشته با چنان عمقی تجربهٔ مشارکت را محور قرار می‌دهد که خواننده به یادگابریل مارسل می‌افتد[۶۳]. اما آن گونه دوستیهایی که او توصیف کرده همیشه مختص مردان بوده است؛ در عالم حادثه و مخاطره که آن همه مورد ستایش اوست بزحمت جایی برای زنان و کودکان پیدا می‌شود؛ ترحم انگیزترین چهره در نوشته‌های وی از آن زنی است که بیهوده به انتظار بازگشت شوهر خلبانش نشسته است. راست است که سنت-اگزوپری نیز مانند برنانوس، برای موسم کودکی احترام عمیق قائل بود، و در سالهایی که به دور از فعالیت در نیویورک به‌سر می‌برد، کتابی برای کودکان به نام شازده کوچولو[۶۴] نوشت. ولی کودکان ــ و بویژه دختران جوانی که فاصله به فاصله در ضمن خاطره‌گوییهای او ناگهان از غیب می‌رسند ــ هرگز نمایندهٔ چیزی جز مهلتی کوتاه برای نفس تازه کردن در زندگیهای پرتکاپو نیستند، و فقط در یک لحظهٔ کمیاب و ویژه به خلبان فرصت می‌دهند تا به راهی که در زندگی به او حرام شده، نگاهی کوتاه بیفکند. طریق فعالیت و عمل و راه خوشبختی هیچ گاه در یک اقلیم نمی‌گنجند و «تا ابد با یکدیگر در پیکارند[۶۵].»

پس، همان طور که رئیسی که خلبانانش را به مأموریتهای برخطر می‌فرستد ناگزیر

---

62) Ibid., p. 227 (با اندک تغییر در ترجمه).

63) Simon, op. cit., pp. 133-134.

64) A. de Saint - Exupéry, *The Little Prince [Le petit prince].*

65) Saint - Exupéry, *Night Flight*, p. 93.

[این کتاب و کتاب پیشین هر دو به فارسی ترجمه شده است. - م.]

می‌بایست گونه‌ای بیرحمی داشته باشد، خود حرفهٔ پرواز نیز بناچار آمیخته با نوعی بیرحمی بود. این معنا بخشی از حکمت جاودانی بود که سنت-اگزوپری عقیده داشت در نتیجهٔ برخوردهای خویش با طبیعت آموخته است. یکی از ویژگیهای عجیب او در نوشته‌هایش این بود که آن گونه محنت و رنجی را که اغلب افراد برخوردار از حساسیت مشابه تنها در صورت جنگ یا انقلاب ممکن بود موجه بدانند، او بآسانی می‌پذیرفت. سنت-اگزوپری می‌توانست بی‌آنکه خم به ابرو بیاورد، این رسم یکی از قبایل صحرانشین افریقا را شرح بدهد که وقتی برده‌ای پیر و از کار افتاده می‌شد، او را در وسط شنزارهای بیابان رها می‌کردند تابمیرد؛ یا مثلاً بحث کند که وقتی کسانی به جنگ یکدیگر می‌روند، نباید شتابزده نتیجه گرفت که خوی وحشیگری دارند، بلکه اول باید وضعشان را درک کرد. یک بار او در مأموریتی موقت به سمت خبرنگار یکی از روزنامه‌ها، فرصتی برای مشاهدهٔ مستقیم جنگ داخلی اسپانیا به دست آورد. وقتی برگشت، معتقد شده بود که فداکاریهایی که طرفین جنگ در دفاع از تعبیر خود از حقیقت می‌کنند، بمراتب از محتوای ایده‌ئولوژیهای آنها مهمتر است.

«فایدهٔ بحث بر سر ایده‌ئولوژیها چیست؟ می‌شود ثابت کرد که همهٔ ایده‌ئولوژیها درستند، اما می‌بینیم که همه در عین حال مخالف یکدیگرند، و این‌گونه بحثها امید نجات و رستگاری انسان را به یأس مبدل می‌کنند، در حالی که آدمی همه جا... نیازهای یکسان دارد[۶۶].» برخورد و نگرش سنت ـ اگزوپری، در اساس غیر ایده‌ئولوژیک و بلکه ضد ایده‌ئولوژی بود. از این حیث هم او باز یادآور گابریل مارسل است. اما سنت ـ اگزوپری، از سویی آن گرمی و انسانیت مارسل را نداشت و، از سوی دیگر، سختگیرتر و بیشتر متمایل به انسانهای استثنایی بود. غایت آمال او، آدمی در مقام سازندهٔ تمدن بود، نه در مقام سالک طریق روحانی. مجازهای اخذ شده از حرفهٔ بنایی مرتباً در نوشته‌های او تکرار می‌شوند و بیان و اصطلاح مردی فنی را نمایان می‌کنند که روزگاری به فکر معمار شدن افتاده بود. منتها معماران منظور نظر سنت-اگزوپری آشکارا بانیان قدرت و ریاست بودند که، بنا به اعتقاد راسخ خویش، بهتر از عامهٔ مردم به سود و صلاح بشر وقوف داشتند و، مانند آن مؤسس خطوط هوایی، از فداکردن جان و آزادی فرد در راه هدف بزرگی که در پیش گرفته بودند، تن نمی‌زدند.

خطر چنین نگرشی در این بود که با آنچه فاشیستها می‌گفتند چندان فاصله‌ای نداشت. سنت-اگزوپری از فاشیسم بیزار بود و به هیچ ایده‌ئولوژی معینی گرایش نداشت؛ ولی فضیلت

---

66) Antoine de Saint - Exupéry, *Terre des hommes, Oeuvres d' Antoine de Saint - Exupéry*, Pléiade edition (Paris, 1959), pp. 252 - 254.

این عبارات در ترجمهٔ انگلیسی نیامده است.

و تقدمی که برای خواص قائل بود و سردی و بی‌اعتنایی وی به فرانسویانی که پس از شکست کشورشان در ۱۹۴۰، مانند خود او دور از وطن در نیویورک به سر می‌بردند، همه از طرز فکری حکایت می‌کرد که آنچنان از نحوهٔ تفکر میانه‌روهای حکومت ویشی یا ارتشیانی که در شمال افریقا به جای دوگل از ژنرال ژیرو دستور می‌گرفتند، دور نبود، و همین طرز فکر بود که با سرزنش تلخ ژاک ماریتن روبه‌رو شد. سنت-اگزوپری هرگز به واقعیتهای سیاسی تسلط کافی نداشت. درک او از چنین امور نیز مانند مرکز ثقل افکارش در فلسفه سست بود و بین رؤیا پروری، از یک سو، و طرفداری از حکمرانی ارباب فنون، از سوی دیگر، نوسان می‌کرد. مصداق برجستهٔ این حکم، طولانیترین و بحث‌انگیزترین کتاب او، دژ، بود که مرگ مجال اتمام آن را به وی نداد. این کتاب را بعضی از خوانندگان، آخرین و پخته‌ترین ثمرهٔ حکمت او دانسته‌اند. دیگران که دلایلشان خردپسندتر و قانع‌کننده‌تر است، چیزی جز «مجموعه‌ای حجیم از غیبگوییها و گزیده گوییهای سنگین و کلمات قصار عارفانه و تأملاتی دربارهٔ آدمی» در آن نمی‌بینند که «ذره‌ای به مقام و منزلت [نویسنده] نمی‌افزاید» و باید کنار گذاشته شود[۶۷]. نثر سنت-اگزوپری در نوشته‌های گذشته‌اش عاری از حشو و زواید و خوشدست بود؛ در دژ، آهنگی شبیه‌تورات یا قرآن پیدا کرده‌بود و سیر اندیشه‌های نویسنده را در هالهٔ ابهام فرو می‌برد.

وقتی سنت-اگزوپری بر فراز مدیترانه ناپدید شد، دوستانش چند صفحهٔ ماشین شده از نوشته‌های تیار دو شاردن را در چمدانش پیدا کردند که اول می‌پنداشتند مال خود اوست[۶۸]. چنین اشتباهی کاملاً طبیعی بود. عرفان سنت-اگزوپری و تیار دو شاردن از مسائل علمی یا فنی نشأت می‌گرفت و در چارچوب آن مسائل توجیه می‌شد. هر دو از پیروان مکتب پاسکال بودند. سنت-اگزوپری همیشه در سفرها کتاب پاسکال را همراه می‌برد، و این خود نشانهٔ تعلق او به نسل جدید نویسندگان فرانسوی بود. امثال ماریتن و مارسل کوشیده بودند از پریشانی و بیکسی و اندوهی که او در پاسکال می‌دید بگریزند. سنت-اگزوپری و معاصرانش آن را شالوده‌ای استوار برای تجدید بنای اخلاق تلقی می‌کردند و گرامی می‌داشتند.

این یکی از جهاتی بود که سنت-اگزوپری در زمان حیات و بلافاصله پس از مرگ، چنان شهرت گزافی به‌دست آورد: یعنی به دلیل اینکه پرسشهای فلسفی عصر خویش را منعکس می‌کرد. بر پایهٔ آنچه از زندگی و احوالش معلوم بود، به چهره‌ای نمونه بدل شد و آثارش قدر و اهمیتی بمراتب بیش از ارزش ذاتی و حقیقی خود پیدا کردند. تصور او از آرمان قهرمانی

67) Henry Peyre, *The Contemporary French Novel* (New York, 1955), p. 180.
68) Clément Borgal, *Saint - Exupéry: mystique sans la foi* (Paris, 1964), p. 8.

خالصتر از تصور برنانوس یا مالرو بود، بدین معناکه تصنع کمتر در آن راه داشت ولی، در عین حال، فاقد آن نیروی اهریمنی بود که به‌صورت عذاب کشیدن از اضطرابی تحمل‌ناپذیر در سراسر رمانهای آن دو دیده می‌شد. انشای سنت-اگزوپری هنگامی که به اوج می‌رسید ظریف و پیراسته بود و بسیار به رهانیدن نثر فرانسه از گیر صنایع قدیم بلاغی کمک کرد. به‌علاوه، بآسانی به انگلیسی قابل ترجمه بود و خیلی از خوانندگانش نخست به آن زبان با او آشنا شدند. اما متأسفانه، مضمون نوشته‌هایش بسیاری از اوقات یا بیروح و پیش پا افتاده و خسته کننده بود یا غامض و نامفهوم و، بنابراین، نتوانست در عالم اندیشه، راهی جدید در عصر بعد از جنگ [جهانی دوم] باز کند.

IV - آندره مالرو: هنرمند و مخاطره جو

مشکلی که آندره مالرو در زمینهٔ اصول اخلاق داشت و از همان زمانی که دومین رمان خود، جادهٔ شاهی[۶۹]، را می‌نوشت بوضوح طرح می‌کرد این بود که: «اگر نه خدا وجود دارد و نه مسیح، آدمی با روح خویش چه باید بکند؟» و پاسخی که به همان وضوح می‌داد این بود که [تنها راه حل، راه] «قهرمانی» است[۷۰]. مالرو شک نداشت که خدا مرده است و احتمال می‌داد که در قرن بیستم حتی مفهوم انسان نیز مرده‌باشد. اندیشهٔ او منشأ نیچه‌ای داشت (کما اینکه درآخرین رمانش، نیچه شخصاً، ولی به‌طوربسیار مختصر، بر صحنه ظاهر می‌شد). به‌علاوه، او به دین خویش به داستایفسکی و بارس و استاندال و میشله و البته پاسکال نیز اذعان می‌کرد. بهترین رمان مالرو، سرنوشت بشر[۷۱]، کاری است رنگ یافته از پاسکال به‌منظور کاوش در عظمت و بدبختی بشر. گذشته از اینها، مالرو اهل هنرهای زیبا نیز بود. مطالعهٔ هنرهای تجسمی را از هجده سالگی آغاز کرد، و تنها حرفه‌ای که در زندگی به‌طور منظم در پیش گرفت ویرایش کتابهای هنری بود. فقط کسانی‌که با زندگی او آشنا نبودند ممکن‌بود ازاینکه پس از جنگ جهانی دوم از رمان‌نویسی به نگاشتن مقالاتی دربارهٔ نقاشی و مجسمه‌سازی روی آورد در شگفت شوند.

مالرو به‌طور عجیبی از سخن گفتن دربارهٔ زندگی خویش پرهیز داشت[۷۲]. خانواده‌اش به

69) André Malraux, *The Royal Way [La Voie royale]*.

70) Simon, op. cit., p. 35.

71) A. Malraux, *Man's Fate [La condition humaine]*.

۷۲) این کتاب پیش از انتشار ضد خاطرات مالرو نوشته شده است، گرچه باید اذعان کرد که آن کتاب نیز (چنانکه از نامش بر می آید) زندگینامه نویسی به معنای معمول نیست. - م.

شغل نصب موتور و ماشین آلات کشتی در بندر دنکرک [در کنار دریای شمال] اشتغال داشتند، ولی او در پاریس به دنیا آمد و تحصیل کرد و از اوایل عمر از خانه و خانواده گسست. شخصیت عمده و مسلط در دوران کودکی مالرو، بظاهر پدر بزرگ او بوده است که به صورت مبدل در دو رمان او ــ جادهٔ شاهی و گردوبنهای آلتنبورگ[۷۳] با تغییر صحنه از موطن وی فلاندر، بترتیب، به برتانی و آلزاس ــ ظاهر شده است. مالرو تنها در گردوبنهای آلتنبورگ ــ یعنی آخرین رمانش ــ حاضر شده چیزی بتفصیل دربارهٔ پیوندهای خانوادگی بنویسد. ولی از مدتی پیش، از زمان نگارش سرنوشت بشر، رابطهٔ پدران و پسران در خاطر او محوریت یافته بود، زیرا سه سال پیش از انتشار این رمان، در ۱۹۳۰، پدرش خودکشی کرده بود.

به هرحال، دلیل آن هرچه بود، مالرو ترجیح می‌داد زندگیش در اوایل عمر در پردهٔ راز پنهان بماند و بظاهر از اینکه دربارهٔ آن دوره افسانه‌پردازی شود، لذت می‌برد[۷۴]. دربارهٔ بسیاری از جزئیات این امر هنوز تحقیق نشده است، اما حقیقت لااقل تا این حد روشن است که بدانیم پایهٔ تقریباً همهٔ رمانهای مالرو ماجراهایی است که او خود در آنها شرکت داشته است. جادهٔ شاهی از سفر اکتشافی او در ۱۹۲۳ در جستجوی برجسته تراشیهای باستانی مفقود در جنگلهای کامبوج مایه می‌گرفت؛ فاتحان[۷۵] و سرنوشت بشر بازتاب فعالیتهای وی در میان انقلابگران چینی در اواسط دهه بودند؛ امید[۷۶] نیز همین طور ــ منتها به وجهی بسیار مستقیمتر ــ تجربه‌های نویسنده را در مقام فرمانده یکی از اسکادرانهای هوایی نیروهای جمهوریخواه در جنگ داخلی اسپانیا انعکاس می‌داد؛ گردوبنهای آلتنبورگ با خاطرات شخصی او از ایام خدمت در یک لشکر زرهی در ابتدای جنگ جهانی دوم آغاز می‌شد و پایان می‌پذیرفت. تا پیش از این کتاب، افسانه هنوز از وقایع داستانی در رمانهای مالرو تفکیک نشده بود و رخسار او به‌عنوان شخصیتی تاریخی از آن میان پیدا نبود: یعنی به‌عنوان سرهنگ در نهضت مقاومت و آخرین نبردهای جنگ [جهانی دوم] و بعد وزیر اطلاعات در کابینهٔ موقت نوامبر ۱۹۴۵ دوگل و، سرانجام، سیزده سال بعد، وزیر فرهنگ در دورهٔ زمامداری مجدد ژنرال.

مالرو در ۱۹۰۱ به‌دنیا آمده بود و یک‌سال از سنت ـ اگزوپری کوچکتر بود و، مانند او، نتوانسته بود در جنگ جهانی اول شرکت کند. در رمانهای او نیز مانند کتابهای سنت ـ

73) A. Malraux, *The Walnut Trees of Altenburg [Les noyers de l'Altenburg].*

۷۴) نویسندهٔ کتاب زیر در نخستین فصل نوشته‌اش با مهارت حقیقت و افسانه را از یکدیگر جدا کرده است:
W. M. Frohock, *André Malraux and the Tragic Imagination* (Stanford, Calif., 1952).

75) A. Malraux, *The Conquerors [Les conquérants].*

76) A. Malraux, *Man's Hope [L'espoir].*

اگزوپری، زندگی وقف علم مورد ستایش و تمجید قرار می‌گرفت زیرا وسیله‌ای برای قد برافراشتن در مقابل مرگ تلقی می‌شد. اما شخصیتهای داستانهای او هنگام تفکر و تأمل دربارهٔ نابودی و فناپذیری خویش بمراتب بیشتر با دلهره دست‌به‌گریبان بودند و، بر خلاف خلبانان داستانی سنت ـ اگزوپری ـ و شاید شخص او ـ هیچ دارای آن حالت تسلیم و رضا در برابر مرگ نبودند. آنچه در آنان دیده می‌شد ـ و وجه اشتراک مالرو با مارتن دو گار و برنانوس، منتها بدون رنگ دینی، به‌شمار می‌رفت ـ این اعتقاد راسخ غم‌انگیز بود که مرگ هر کس به مثابهٔ حکمی است متضمن داوری دربارهٔ هرآنچه در زندگی گذشتهٔ او روی داده است، و نحوهٔ مردن هر انسانی کلید معمای وجود [یا عدم] شجاعت و حیثیت در اوست. مالرو نخستین رمان نویس فرانسوی بود که محل تأکید را امتحان حد نهایی طاقت بشری قرار داد، و همین تأکید بعدها بن‌مایهٔ ادبیات نهضت مقاومت شد و این نظرگاه را پدید آورد که مرگ بالاترین آزمونهاست.

[مالرو در سرنوشت بشر نوشت:] «وقتی کسی تنها نمی‌میرد، مردن آسان است[77].» اگر او می‌خواسته براستی در این جمله نکته‌ای متناقض با نظر خودش دربارهٔ انسان بگوید، معنایی که اراده می‌کرده این بوده است که هیچ چیزی جز رفاقت تحمل فکر مرگ را آسان نمی‌کند. او نیز مانند سنت ـ اگزوپری عقیده داشت که آنچه زندگی سرشار از فعالیت و عمل را که برگزیدهٔ خود وی بوده، منور و موجه می‌کند، دوستی با مردان است. اما مالرو، برخلاف سنت ـ اگزوپری، رفاقت را به گروهی از خواص و نخبگان جسور و پر دل محدود نمی‌کرد. نه تنها شمار اشخاص داستان در رمانهای پرماجرای او در هر کتاب نسبت به کتابهای پیشین افزایش پیدا می‌کرد، بلکه بلند نظری و سعهٔ مشربشان در همدلی و همدردی با دیگران نیز فزونی می‌گرفت، تا به جایی که سرانجام اندک اندک برادری جانشین زورآزماییهای عبث با مرگ می‌شد. مشهورترین صحنه‌ها در کتابهای مالرو منظرهٔ آنگونه همبستگیهای انسانی بود که حلقه‌های آن از کورهٔ اوضاع توانفرسا در حد نهایی طاقت بشر بیرون می‌آمد، مانند: گروهی از انقلابگران در پایان سرنوشت بشر که منتظرند یکایک نوبت اعدامشان برسد؛ یا روستاییانی در امید که برانکارهای حامل هوانوردان زخمی را از دامنهٔ تپه پایین می‌آورند؛ یا سربازان آلمانی که در گردوبنهای آلتنبورگ، در ضمن واقعهٔ اصلی آن رمان، «دشمنان» روسی را که در اثر

---

77) Malraux, *La Condition humaine* (Paris, 1933).

ترجمهٔ انگلیسی :

Man's Fate, trans. Haakon M. Chevalier (New York, 1934), p. 323.

[این کتاب به فارسی ترجمه شده است. - م.]

گازهای سمی خود ایشان از پای درآمده‌اند، روی دوش از مهلکه بیرون می‌برند[78]. مالرو انقلابگری نیمه حرفه‌ای شد و بیش از ده سال در فعالیتهایش متحد حزب کمونیست بود، اما نه به‌دلیل هیچ‌گونه وفاداری تئوریک به تعالیم مارکس، بلکه به سبب اینکه می‌دید آرزوی برادری در میان افراد آدمی به قویترین وجه در عصر او در کمونیستها متجلی است.

یک مقایسهٔ یگر نیز باید میان سنت ـ اگزوپری و مالرو صورت بگیرد تا نشان دهد که مالرو چگونه همان مایه‌های داستانی را که در نوشته‌های سنت ـ اگزوپری از حد بازآفرینیهای پیاپی واقعیت فراتر نمی‌رفت، عمق می‌داد و به عرصهٔ تفکر و تعقل می‌برد. اقامت در نواحی دور دست بیگانه ــ بویژه حشر و نشر با مسلمانان ــ سنت ـ اگزوپری را به‌نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی رسانیده بود و او را در برابر رفتارهایی که به نظر مردم غرب غیر انسانی و مردود می‌رسید، بردبار ساخته بود. در دهـهٔ ۱۹۳۰، این‌گونه واکنش در میان اروپاییهای تحصیلکرده‌ای که در آسیا یا افریقا زیسته بودند، سرانجام جا افتاده و رواج پیدا کرده بود. مالرو همهٔ این مطالب را درک می‌کرد، منتها بیشتر به تأثیر فکری ــ یا به تعبیر دیگر، به تکان فرهنگیی ــ توجه داشت که اروپاییان دچار آن می‌شدند هنگامی که پی می‌بردند که ارزشهای خودشان وابسته به دیدگاه تاریخی خاصی منحصر به فرهنگ اروپایی است و همین دیدگاه نمی‌گذارد وارد عالم تصورات متعلق به فرهنگهای خاور زمین شوند که فراسوی ظرف زمان است. مفهوم چندگانگی فرهنگها که از تحقیقات مردم شناسان سرچشمه می‌گرفت، در دههٔ ۱۹۲۰ بسرعت رو به شیوع داشت، اما همه جا، ولو به‌درجات مختلف، با مقاومت روبه‌رو بود. فرانسویان از پذیرفتن اینکه، با وجود همهٔ اختلافهای بنیادی، نظامهای ارزشی دیگر نیز دارای حیثیت و آبرویی مساوی نظام ارزشی خودشان باشند، سخت اکراه داشتند و از این جهت شاید از همه سختگیرتر بودند، زیرا خویشتن را نگهبان سنت کلاسیک و انسانگرای سراسر غرب می‌دانستند و در این جبهه نیز از ترک مقاومت سر باز می‌زدند.

موضع مالرو در این قسمت با بیشتر هموطنانش تضاد بارز داشت. او نه طرفدار محافظه کاری فرهنگی بود و نه از زمرهٔ نسبی گرایان نیشخند به لب یا مأیوس. نخستین نوشتهٔ غیر داستانی خود، وسوسهٔ غرب[79] (چاپ ۱۹۲۶)، را در قالب مکاتبه‌ای فلسفی بین یک آسیایی و یک اروپایی شکل داد. یک دهه و نیم بعد، در گردوبنهای آلتنبورگ، با بیانی رسا حساب شخصی خویش را با نظریه‌های اسوالد اشپنگلر تصفیه کرد. و عاقبت، در مطالعات خود در

78) Joseph Hoffmann, *L'humanisme de Malraux* (Paris, 1963), p. 221.
79) A. Malraux, *The Temptation of the West [La tentation de l'occident]*.

زمینهٔ هنرهای زیبا، آن «موزهٔ خیالی[۸۰]» را در برابر دیدگان خوانندگانش گذاشت تا بنمایاند که با وجود ارزشی که شخصاً برای تنوع قائل است، عقیده دارد که شاهکارهای نقاشی و پیکرتراشی همهٔ قاره‌ها و اعصار ممکن است همه در برابر یکدیگر پاسخی باشند و از این راه تصوری واحد از بشر پدید آورند[۸۱].

مالرو، چه در خاور دور و چه در وطن، در صحنهٔ تاریخ معاصر عمل می‌کرد، اما بیشتر به منظور جذب کردن تاریخ در دایرهٔ شعور و آگاهی خویش برای محیط شدن بر آن، نه به این هدف که صرفاً در «خیزاب» [تاریخ] باشد. تضاد ظاهریی که خیلی از خوانندگان او را سرگردان می‌کرد از همین جا برمی‌خاست. رمانهای او از خونین‌ترین و جوشان ترین و، درعین‌حال، پر اندیشه‌ترین رمانهای سالهای بین دو جنگ بود. تقریباً همهٔ شخصیتهای اصلی داستانهای او روشنفکرانی بودند آمادهٔ اینکه لَختی از کارزار بیرون بیایند و دربارهٔ سرنوشت بشر بیندیشند[۸۲]. اینکه مالرو شخصاً در پی چه چیز بوده، درگفت و شنودی در یکی از چنین لحظه‌ها از زبان یک متخصص تاریخ هنر به روشنترین وجه بیان شده است که می‌گوید هدف «تبدیل تجربه‌ای هر چه وسیعتر به آگاهیهاست[۸۳].» حادثه جویی در سرزمینهای غریب و دوردست و انقلابگری و زورآزمایی با مرگ، همه، راههایی برای درک و فهم بود، نه کار و هدف اصلی. اصل، آگاهی کامل به این بود که انسان چیست. پندهایی که از یک زندگی سرشار از فعالیت و عمل گرفته می‌شد، در آخر کار در برابر عبرتی که کسی ممکن بود از یادگارهای هنری بشر بیاموزد، رنگ می‌باخت.

یک مورد دیگر هم بود که خوانندگان مالرو را حیران می‌کرد و آن قطع رابطهٔ او با کمونیسم بود، در حالی که اگر به دلمشغولیهای ژرفتر وی در پس ظاهر ایده‌ئولوژیک رمانهایش توجه کافی کرده بودند، از این امر به‌حیرت نمی‌آمدند. «ارتداد» مالرو «تدریجی و نهفته بود و نزد کسی به غیر از دقیقترین ناظران محسوس نبود[۸۴].» او هرگز به انضباط دست‌وپاگیر حزب گردن

---

۸۰) کنایه‌ای است به کتاب معروف مالرو، موزهٔ خیالی - م.

81) Hoffmann, op. cit., 60 - 61, 64 - 66.

۸۲) دربارهٔ این موضوع به طور عموم، نک:

Victor Brombert, *The Intellectual Hero : Studies in the French Novel 1880 - 1955* (Philadelphia and New York, 1961), pp. 169 - 174.

83) A. Malraux, *L'espoir* (Paris, 1937).

ترجمهٔ انگلیسی:

Man's Hope, trans. Stuart Gilbert and Alastair Macdonald (New York, 1938), p. 396.

در ترجمه اندکی تغییر داده‌ام. [این کتاب به فارسی ترجمه شده است. - م.]

84) David Caute, *Communism and the French Intellectuals 1914-1960* (New York,1964),p.242.

ننهاده بود. ولی در اواسط دهۀ ۱۹۲۰ با انقلابگران کمونیست چینی همکاری کرده بود؛ در اوایل دهۀ ۱۹۳۰، هنگامی که حزب کمونیست فرانسه به جانب جبهۀ خلق متمایل می‌شد، به عنوان یکی از برجسته‌ترین «رفقا»ی ادبی فرانسوی در کنار آندره ژید ایستاده بود؛ و در جنگ داخلی اسپانیا به گمان اینکه رهبری استالین تنها نیروی کارامد برای جلوگیری از دخالت قوای فاشیستی است، از آن متابعت کرده بود. مع ذلک، از ضرورت چنین کاری سخت پریشان بود، و در امید نشان داد که میان مقتضیات انعطاف‌ناپذیر جنگ و نفرت اخلاقی از بیرحمیهای کمونیستها، پیکاری از لحاظ عاطفی در درون خودش برپاست. بعید نیست که مالرو چون می‌دید جنگ داخلی اسپانیا بشدت به توانایی او برای سازماندهی نیازمند است، پیوند گسستن با کمونیسم را، که از مدتی پیش به فکر آن بود، موقتاً به تأخیر انداخته بود. اما، سرانجام، چندی پس از ۱۹۳۸ ــ و شاید بزودی پس از انعقاد پیمان [عدم تعرض] میان آلمان نازی و اتحاد شوروی ــ بکلی پشت به کمونیسم کرد.

اگر مالرو در نبردهای ۱۹۴۰ جان باخته بود، نزد چپیهای فرانسه به مقام قهرمانی می‌رسید و، به نظر کاتولیکها، یکی از بندگان «مستأصل و درمانده‌ای» می‌شد که، مطابق وصفی که گابریل مارسل از او کرده بود[۸۵]، فعالیت را به خاطر بازی و سرگرمی در زندگی اصل قرار می‌داد. بر طبق تصویری که افراد محافظه‌کار جامعه از او در ذهن داشتند، مالرو مخاطره جویی بود که ضمناً ژستهای مصنوعی نیز می‌گرفت و قهرمانان داستانهایش، به تعبیر خودش در یکی از مشهورترین جمله‌هایی که نوشته است، فقط می‌خواستند «اثر زخمی روی نقشه بگذارند.» اما در سالهای اشغال و سپس نجات فرانسه، کم‌کم مالرویی جدید سر از معرکه به‌در آورد. در حوزۀ ایده‌ئولوژی، بظاهر عقبگرد کرد و یکی از گلیستهای پر حرارت شد. این کار با اعتقادهای سیاسی پیشین او [یعنی وفاداری به کمونیسم] منافات داشت؛ ولی اوایل، به سبب همکاری کمونیستها با دولت موقت دوگل چندان به‌چشم نمی‌خورد. در زیبایی شناسی، مالرو از رمان به بحث از دیگر هنرها روی آورد و بتدریج بیشتر به تفکر فلسفی گرایش پیدا کرد. حتی نثرش تغییر کرد: سبک مقطع و جوشان و خروشان رمانهای پیشینش به انشای پاکیزه و آمیخته به سکون گردوبنهای آلتنبورگ مبدل شد.

در این کتاب که آخرین رمان مالرو به شمار رفت و چون مأموران گشتاپو دو سوم آن را برده بودند، ناقص شده بود، نقطۀ واگرد نویسنده بخو... پیدا بود؛ اما نشانه‌های عیارگیری

۸۵) نقل شده در همان کتاب از Simon، ص ۳۶.

جدید او از بشر از همان دهۀ ۱۹۳۰ در رمانهای قبلی دیده می‌شد. انقلابگران سرنوشت بشر بمراتب کاملتر از انقلابگران فاتحان نقاشی شده بودند. سرنوشت بشر دومین کتابی بود که صحنۀ آن چین بود و در آن، تلاش برای اثبات کرامت آدمی، جای انقلاب برای نفس انقلاب به‌عنوان یکی از آزمونهای شجاعت بشر را می‌گرفت. از این نظرگیرتر اینکه، در امید، آنچه بیش از هرچیز خاطر نویسنده را مشغول می‌کرد، زجر و عذاب یک ملت بود: البته افراد استثنایی با کارهای فوق‌العاده‌ای که می‌کردند هنوز جلو صحنه را به‌خود اختصاص می‌دادند؛ اما عقبتر از آنان، روستاییان و کارگران اسپانیایی نیز به‌چشم می‌خوردند، حال آنکه حضور چینی‌های عادی در رمانهای گذشته اصلاً در خور اعتنا نبود. این تفاوت از مسائلی در زندگی خود مالرو سرچشمه می‌گرفت: در دهۀ ۱۹۲۰، آنچه او در چین و با همکاری کمونیستها کرده بود بیشتر مانند بازیگری بر صحنۀ نمایش بود؛ در اسپانیا تجربه‌ای بسیار حقیقی و بسیار نزدیک به روح و جان خویش به دست آورده بود. گذشته از چنین درکی از حقیقت حال آدمی، مالرو همچنین آموخته بود که انقلابگران پس از اینکه به قدرت می‌رسند چگونه رفتار می‌کنند، و از این تجربه متنبه شده بود. به فرض هم که مالرو هرگز در گذشته به مارکسیسم اعتقاد پیدا نکرده بود، این اعتقاد به معنای رؤیایی کریم بود، یعنی اسطوره‌ای اخلاقی که سورل مارکسیسم را در قالب آن ریخته بود. وقتی رؤیا به واقعیتی وحشیانه مبدل شد، آن اسطوره نیز فرو ریخت[۸۶].

متأسفانه این پیشرفت اخلاقی به کیفیت رمانهای مالرو لطمه زد. هرچه مشربش وسیعتر می‌شد، هنر ادبیش کاستی می‌گرفت. بین خامدستیها و ناپختگیهای او در رمانهای پیشین و مشکلات هنریش در آثار بعدی، سرنوشت بشر (چاپ ۱۹۳۳) نمایندۀ اوج ذوق و چیره دستی او بود. وقتی امید در ۱۹۳۷ از چاپ درآمد، کاستیها در آن نمایان بود: کتاب، به‌رغم گسترده کرانگی و قدرت و گاهی حسن تألیف پاره‌ای از صحنه‌ها، رویهمرفته آشفته و بی‌سامان و پر از حرف و پر ازدحام بود و بسیاری از مطالب آن به‌قدری آمیخته به مطالب روزنامه‌ای و تبلیغاتی بود که امروز کسی درست از آن سر در نمی‌آورد. گردوبنهای آلتنبورگ که در ۱۹۴۳ در سویس انتشار یافت، عکس این عیبها را داشت: نثر آن بوضوح با انضباط بیشتر پرداخت شده بود، ولی طرح آن معلوم نبود و از سلسله وقایعی تشکیل می‌شد که چندان رابطۀ محکمی با هم نداشتند. وضع نامتعارف آن نشان می‌داد که آنچه مالرو می‌خواهد بگوید، دیگر در فرم رمان نمی‌گنجد.

ولی گردوبنهای آلتنبورگ با همۀ عیبهای هنری، از نظر فکری جالبترین و پرمعناترین

86) Hoffmann, op. cit., pp. 212 - 213, 244.

نوشتهٔ مالرو بود. شرح احوال و کارهای پدر و پسری اهل آلزاس به نام برژه[87] بود (یعنی همان نام مستعاری که نویسنده خود در نهضت مقاومت برای خویش برگزیده بود) و به شکل کاری سه لتّی[88] در درون کار سه لتّی دیگری تنظیم شده بود. در دو لتّ یا دو قاب جانبی، دورهٔ خدمت پسر، در یک واحد زرهی و اسیر شدن او به‌دست آلمانی‌ها در ۱۹۴۰ تصویر می‌شد. لتّ میانی (مربوط به یک نسل پیشتر) داستان پدر را باز می‌گفت و خود از سه بخش مستقل به‌وجود می‌آمد: ماجراهای زندگی او به‌عنوان متخصص امور خاور نزدیک در خدمت یکی از رهبران ترکهای جوان موسوم به انور پاشا؛ حضور وی پس از بازگشت به اروپا در سمیناری از روشنفکران که به ابتکار دانشمندی از بستگان او در صومعه‌ای قرون وسطایی به نام آلتنبورگ تشکیل شده بود؛ و سرانجام شرح دوره‌ای که او با درجهٔ افسری در جبههٔ شرق در ارتش آلمان خدمت می‌کرد و شاهد همان حمله‌ای به دشمن با گاز سمی بود که پیشتر ذکر آن گذشت و مظهر برادری انسانها فراسوی دشمنیهای ملی بود. اینکه مالرو چنین رمانی بنویسد، به‌خودی‌خود شگفت‌انگیز بود، تا چه رسد به اینکه، به‌علاوه، کتاب تقریباً یکسره از شائبهٔ احساسات ضد آلمانی و غلیانهای ایدئولوژیک نیز پاک باشد.

آنچه، به روایت مالرو، پدر و پسر هر دو می‌جستند چیزی بنیادی در آدمیان و عمیقتر از ویژگیهای فردی محض یا نقش هرکس در انبوه «اوباش مبارز» بود؛ هر دو می‌خواستند پی ببرند که آدمی بدون آرایه‌های فرهنگی و ایدئولوژیک چگونه است. پدر هرگز موفق به یافتن پاسخ به این مسأله نشد. در سمینار آلتنبورگ، یکی از شرکت کنندگان ــ چهره‌ای گرده‌برداری شده از اشپنگلر یا، به عبارت بهتر، از مردی به نام لئو فروبنیوس[89]، راهنما و مرشد اشپنگلر در مردم شناسی استدلالی ــ قائل به این شده بود که محال است هیچ حکمی را به جمیع آدمیان تعمیم داد. برژهٔ پدر در جواب او با حرارت گفته بود که در پس تفاوتهای فرهنگی که روشنفکران جز برای دیدن آنها آمادگی ندارند، ممکن است «بنیادی» پیدا شود که مایهٔ یگانگی همهٔ افراد نوع بشر باشد. گرچه عمر او برای تکمیل این بینش وفا نکرد، اما واکنش سربازان آلمانی در برابر درد و عذاب روس‌ها، برگه‌ای برای گشودن این راز به دست وی داد. دنبالهٔ جستجو را پسرش گرفت که در جنگ جهانی بعد و در حال سرخوشی و نشئهٔ گریز از مرگ، روزی سحرگاهان و در آرامش و سکوت دهکده‌ای تقریباً متروک، از دیدن لبخند پیرزنی روستایی، به سرور و خرّمی بنیادین و آغازین بشر از زنده بودن پی برد و فهمید که آنچه به

87) Berger
88) triptych
۸۹) Leo Frobenius (۱۸۷۳ - ۱۹۳۸)، قوم‌شناس آلمانی و متخصص هنر ماقبل تاریخی افریقا که معتقد بود سیر تحولی تمدنها شبیه همین سیر در گیاهان و جانوران و آدمیان است. - م.

زندگی معنا می‌دهد چیزی جز این نیست. به نوشتهٔ مالرو:

بگذار راز [وجود] آدمی... از همان لبخند معما گونه باز شود...

اکنون می‌فهمم که معنای اسطوره‌های کهن دربارهٔ بیرون جستن زندگان از چنگ مردگان چه بوده است. درست به یاد ندارم که ترس چگونه چیزی است؛ آنچه همه جا به خاطر می‌آورم کشف رازی ساده و مقدس است.

شاید خداوند نخستین فرد آدمی را به چنین چشمی نگریسته باشد...[۹۰]

بزرگترین راز این نیست که ما اینجا، میان انبوه [موجودات] روی زمین و در میان کهکشان ستارگان، تصادفاً پرتاب شده‌ایم؛ این است که در این زندان می‌توانیم صورتهایی در آینهٔ خیال بیافرینیم... آن قدر پر قدرت که هیچی و نیستی ما را نفی کند.

به همین وجه، والتر برژه، خویشاوند پدر راوی این حکایت و برپا کننده و میزبان سمینار آلتنبورگ، نیز به‌یاد آورده بود که بیست سال پیشتر، هنگامی که دوستش نیچه را از ایتالیا باز می‌گرداند، فیلسوف آلمانیِ مبتلا به جنون بناگاه در تاریکی تونل سن‌گوتار[۹۱] شروع به خواندن ترانه‌ای ــ ترانه‌ای «به نیرو و قدرت خود زندگی» ــ کرده بود[۹۲]. آواز نیچه که به نظر رسیده بود به او وحی شده است، بر جنون و خفت و خواری او خط بطلان کشیده بود. مالرو نتیجه می‌گرفت که از هنگامی‌که آدمی نخست صورتهایی بر خشت و سنگ نگاشته، آثار بزرگ هنری دارای چنین قدرتی بوده‌اند. در پایان جنگ جهانی دوم، مالرو، از طرفی، غرقه در شهرت و افتخار و، از طرف دیگر، خسته از مخاطره جویی بود، و از ۱۹۴۵ به‌بعد، کلید شناخت آدمی را در شاهکارهای هنری می‌جست، نه در فعالیت و عمل. سمینار داستانی آلتنبورگ نمودار این تحول بود.

او در این مرحله، رؤیایی را که از برادری آدمیان از زمان نگارش سرنوشت بشر در سر پرورانده بود، حتی بیشتر وسعت داد و به آرزوی «انسانی کردن جهان» تبدیل کرد[۹۳]. غرض اساسی وی از چهار جلد کتابی که در سالهای پس از جنگ نوشت، روشن کردن این جریان بود و، از این طریق، دوباره به همان مسألهٔ قدیم چندگانگی فرهنگها بازگشت و برای مشخص کردن موضوع نوشت: «ما حس می‌کنیم که هر سبک بزرگ [هنری] نماد رابطه‌ای بنیادی میان

90) A. Malraux, *Les noyers de l'Altenburg* (Paris, 1948).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Walnut Trees of Altenburg, trans. A. W. Fielding (London, 1952), pp. 23 - 24, 110, 224.

91) St. Gothard 92) Ibid., pp. 72 - 74. 93) Ibid., p. 97.

آدمی و کائنات است، نماد تمدنی خاص و شریفترین ارزش در آن [تمدن] است.» هر یک از این سبکها با همان کرامت و فارغ از قید زمان با دیگر سبکها سخن می‌گوید. مالرو عقیده داشت که موزهٔ خیالی بزرگی که درست کردن آن اکنون با فراهم آوردن عکسهای آثار هنری همهٔ تمدنها و تمامی قرون و اعصار امکانپذیر شده، آینه‌ای برای خودشناسی در اختیار بشر می‌گذارد که در گذشته هرگز در دسترس او نبوده است. شاید کشف آن «بنیادی» که جمیع آدمیان را به یکدیگر می‌پیوندد هنوز ممکن نباشد، ولی آغاز جستجو اکنون امکانپذیر است. مالرو می‌گفت که موزه‌های پایتختهای اروپایی، «اثبات کنندهٔ» معیارهای زیبایی تنها یک فرهنگ بوده‌اند. موزهٔ خیالی نوین، «پرسشی» جهانی مطرح خواهد کرد[۹۴].

اما در اینجا نیز مطلوب و هدف مالرو از گنجایش ابزارهای ادبی او بیرون بود. در فخامت شالودهٔ فکری نوشته‌های وی دربارهٔ هنر تردید نبود؛ اما خود نوشته‌ها مملو از تکرار و نثرشان پرگره و ثقیل و سرشار از حذف و تقدیر و غالباً صعب‌الفهم بود. دلایل به نحوی عرضه نشده بود که نزد عقل پذیرفتنی باشد. عقاید او دربارهٔ مماثلتها و کنش و واکنش‌های آثار هنری با یکدیگر غیر از مقایسه‌های سنجیدهٔ ارباب نظر و بیشتر از مقوله عکس‌العملهای دلبخواه در برابر تجربه‌های ذوقی شخصی بود. مالرو آمرانه احکامی صادر می‌کرد که خواننده ممکن بود بپذیرد یا رد کند، ولی نمی‌توانست دربارهٔ آنها وارد بحثهای ثمربخش شود. ضعف او در گذشته نیز همیشه از این بابت بود. نوشته‌هایش لبریز از معانی بود؛ مانند دانشجویی که ساده لوحانه بخواهد هرچه را یادگرفته به نمایش بگذارد، او نیز سراسر بضاعت فرهنگی خویش را به رخ می‌کشید. متأسفانه این‌گونه معانی رابطهٔ روشنی با یکدیگر نداشتند و در نوشته تزاحم پیدا می‌کردند. کسی منکر هوش سرشار مالرو نبود، منتها هموطنان او هرگز از لحاظ وجود افراد هوشمند کمبودی نداشتند. مالرو در آخرین و بلندپروازانه‌ترین نقش خویش تلاش می‌کرد همهٔ دلبستگیهای پیشین خویش را یکجا در بزرگداشت هنر به‌عنوان راه رستگاری بشر خلاصه کند. اما این بار نیز همان ساحر و افسونگر پیشین باقی ماند[۹۵].

---

94) A. Malraux, *Le musée imaginaire* (Paris, 1965), pp. 161 - 162.

این سومین تحریر مالرو از نخستین کتاب از سلسله آثار او دربارهٔ هنرهای زیباست. تحریر اول در ۱۹۴۷ در ژنو منتشر شد. تحریر دوم بخش نخست کتاب زیر بود:

Les voix du silence (Paris, 1951), trans. Stuart Gilbert as *The Voices of Silence* (New York, 1953).

95) Claude - Edmonde Magny, "Malraux le fascinateur," *Esprit*, XVI (1948).

ترجمهٔ انگلیسی این مقاله به قلم Beth Archer در مجموعهٔ زیر به چاپ رسیده است:

Malraux : A Collection of Critical Essays, ed. R. W. B. Lewis (1964), pp. 125-127.

به رغم همهٔ کوششهایی که برای به‌دست دادن تصوری خاص قرن بیستم از آدمی به‌خرج داد، و با وجود همهٔ تأکیدی که بر قلمرو فراسوی یأس و درماندگی ـ یا، به‌تعبیر خودش، بر «انسانگرایی تراژیک» ـ کرد، نثرش همچنان در اقلیم مجردات باقی ماند و جهانی که به نیروی آفرینندگی خلق کرده بود هرگز از کنج توحد و تنهایی بیرون نیامد. در دنیای مالرو، زنان بندرت جایی پیدا کردند و کودکان هیچ‌گاه محلی از اعراب نداشتند، و مردم عادی هرگز جز به صورت نمادهای فلسفی ظاهر نشدند، و کشف قدر مشترک انسانیت، دیر انجام گرفت و جسمیت و شخصیت نیافت.

از پایان جنگ جهانی دوم به‌بعد، مالرو با اینکه در سیاست مذهب عوض کرده بود، همواره به عنوان پیشکسوت بزرگ رمان‌نویسان متعهد و یکی از مهمترین پیشگامان در ادبیات اگزیستانسیالیستی، مورد تجلیل بود. در ۱۹۵۸، [در مقام وزیر فرهنگ فرانسه] آذوقه‌رسان رسمی فرهنگی در آن کشور شد. اما احترامی که از آن برخوردار بود، احترامی بود که به مردی منزوی گذاشته می‌شد. هرچه بیشتر در مقام ملک افسونگران جا می‌افتاد، سخنانش با هموطنانش مه آلودتر می‌شد. مالرویی که قهرمانانه به مصاف مرگ رفته بود، در دامنهٔ افق دور دست گذشته جا مانده بود.

۷ - شارل دوگل: حماسه در کسوت تاریخ

شارل دوگل ما را به نسل ژرژ برنانوس باز می‌گرداند که از قضا خود یکی از شاگردان درخشان پدر دوگل بود. دوگل در ۱۸۹۰ دیده به‌جهان گشود و نمونهٔ بارز فرانسویان جوان و میهن‌پرستی بود که پس از ۱۹۰۵ به بلوغ رسیدند. پیش از اینکه در جنگ جهانی اول به جبهه برود، از تصویرگریهای برگسون و بارس و پگی تغذیه نشده بود و آرزو می‌کرد عشق شورانگیز خویش به میهنش را در نبرد به منصهٔ ظهور برساند. دوگل نه تنها از جنگ جان به در برد، بلکه از لحاظ عاطفی نیز سالم از مهلکه جست و، برخلاف کسانی همچون مارتن دو گار و برنانوس، زخم دیده و شکسته حال وارد زندگی پس از جنگ نشد. منتها، مانند آن دو، در اثر سالها نبرد در سنگر، اندوهی آنچنان نازدودنی در دلش رخنه یافته بود که بعدها نیز همه جا مونس او بود. خوشبختانه اندوه دوگل به تسلیم و رضا نینجامید. از نخستین روزی که زیر آتش دشمن قرار گرفته بود و ناگهان وحشتزده دیده بود که شجاعت به‌تنهایی برای مقابله با گلوله‌های توپ و تیربار کافی نیست، پی‌برده بود که در نحوهٔ آمادگی رزمی افراد نسل وی عیبی وجود داشته است. پس از پایان جنگ، برخلاف دیگر رستگان از آن مهلکه که زندگیهای

معمولی و یکنواخت و توأم با فراموشی پیشه کردند، دو گل به مطالعهٔ روشهای نوین جنگ همت گماشت که گمان داشت دیگر نخواهند گذاشت کشورش بار دیگر هدف تجاوز قرار گیرد و جوانان هموطنش باز قربانی شوند.

این جستجو او را به فنون نبردهای زرهی و دنیای ماشین ــ یعنی عالم سنت ـ اگزوپری ــ رهبری کرد. دوگل با وجود دید تاریخی قدیمی و نثر کهنه، به خود آموخت که مردی امروزی شود. سالهای دراز با تلخکامی به سر برد. ولی قوای خویش را برای آینده ذخیره کرد و به همین سبب از سن حقیقی خود جوانتر به نظر می‌رسید. در ژوئن ۱۹۴۰، هنگامی که ناجی ملی میهن خود شد، تنها چند ماه کمتر از پنجاه سال داشت، و وقتی دوباره زمام قدرت را به دست آورد، شصت و هفت ساله بود، و فرانسه‌ای که از آن پس حکومت آن را عهده‌دار شد، فرانسهٔ نوین سومین ربع قرن بیستم بود. اهمیت دوگل از نظر مورخی که به نگاشتن تاریخ اندیشه‌های اجتماعی همت گماشته در این است که او مانند پلی دو نسلی را که در جنگ جهانی اول و جنگ جهانی دوم جنگیدند به‌هم وصل می‌کند، و زندگانی و کارهایش عالم ادب و جهان فعالیت و عمل را به‌یکدیگر اتصال می‌دهد.

دوگل از جوانی به دیده‌ای جدی‌تر از عامهٔ همنسلهایش به قضیهٔ میهن‌پرستی می‌نگریست. در اعتقاداتش، علاوه بر احترامات متعارف به سنن و رسوم، عمق و استقلالی خاص نیز دیده می‌شد. معتقدات مذهبیش هنوز در پردهٔ راز است. آنچه بیقین می‌توان گفت این است که کاتولیک بود و به تعالیم آن مذهب عمل می‌کرد. اما احترامی که به ژاک ماریتن می‌گذاشت حاکی از آن بود که به دقت عقلی و تعلیمات اجتماعی کلیسای معاصر نیز توجه دارد. نیاکانش از شمال فرانسه ــ یعنی همان نواحی برون‌شهری موطن اجداد برنانوس و مالرو ــ برخاسته بودند و مردمی محترم و آبرومند و بعضاً از اشراف و بعضاً از طبقهٔ متوسط بودند، و وقار و سنگینی ایشان گاه‌به‌گاه با رگهٔ سبک گام و فرح انگیز وهم‌پروازی در آمیخته بود. مادر بزرگ شارل به کار نویسندگی و ویراستاری روی آورده بود. پدرش معلمی بسیار پر شوق و حرارت بود و در بسیاری از شاگردانش که فرزندان خانواده‌های کاتولیک با ایمان بودند، تأثیری نازدودنی می‌گذاشت. با اینکه تاریخ را یکسره در آینهٔ سلحشوری و مردانگی می‌دید، تا این حد توانسته بود بر پیشداوریهای زاییدهٔ محیط خویش چیره شود که به بیگناهی سروان دریفوس ایمان بیاورد. نیمقرن بعد، پسرش تنها فرد فرانسوی از کار درآمد که می‌شد امیدوار بود زخمی راکه قضیهٔ دریفوس از لحاظ عاطفی بر جامعهٔ فرانسه زده بود، التیام دهد[۹۶].

۹۶) برای کسب اطلاع بیشتر دربارهٔ جوانی و محیط خانوادگی دوگل، نک: ←

شارل دوگل به‌هیچ وجه از پیروان کیش مرگ نبود. با این حال، در جنگ جهانی اول بارها جان خود را به‌خطر انداخت، و احتمال نداشت این افسر نمونه به‌سلامت از مهلکه بجهد اگر بخت یاری نمی‌کرد و او زخمی و بیهوش اسیر آلمانی‌ها نمی‌شد. بخت از جهت نمادین قضیه نیز یاری کرد، چرا که دوگل در حساسترین لحظهٔ نبرد وردن و در دفاع از استحکامات دوئومون[97] از پای درآمد. در نگاه به گذشته، نخستین مراحل زندگی فعال او به نظر می‌رسد درست فراخور نقش آیندهٔ او تنظیم شده باشد.

ولی در سالهای بین دو جنگ، چیزی از چنین آینده‌ای به‌چشم نمی‌خورد. در اوایل دهه ۱۹۳۰، دوگل با لحنی مانند آلفرد دو وینیی دربارهٔ انصراف خاطری که با تحمل سختیهای زندگی سربازی به دست می‌آمد سخن می‌گفت و خویشتن را در مقام رهبر طبیعی مردم تصویر می‌کرد ــ تصویر کسی که در برابر ناملایمات و سرخوردگیهای شغلی دندان روی جگر می‌گذاشت و به «خلوت» درون پناه می‌برد ــ و به خوانندگانش اطمینان می‌داد که «شمشیر محور عالم است». اما کمتر کسی از هموطنانش گوش شنوا داشت[98]. «هیچ صدایی بیگانه‌تر و مخالفتر با زمان از صدای این افسر جوان و خشک و زاهد منش نبود که به سبب بدبینی نسبت به تاریخ، از تحمل شلختگیها و پریشان‌اندیشیهای پیرامون خویش سر باز می‌زد. کسی که محور تاریخ را معارضه دائمی و غم‌انگیز کشورها با یکدیگر می‌دانست، چگونه می‌توانست مزهٔ تلخ ولی در عین حال لذیذی را که خاص متفکران تنها و منزوی است، نچشد[99]؟» موضوع دیگری که در دوگل با زمانه مغایرت داشت وفاداری او به تعلیمات برگسون بود. در نخستین کتاب دوگل در باب استراتژی نظامی، بارها از برگسون نام برده شده است. اما هنگامی که دومین کتاب او در این زمینه، به سوی ارتش حرفه‌ای، از چاپ در می‌آمد، آرمان قهرمانی بار دیگر باب روز شده بود منتها به صورتی که نیازمند صحنه‌ای در سرزمینهای بیگانه و دور دست یا دست کم انگیزهٔ ایده‌ئولوژیک بود. آمیزه‌ای که دوگل از اختلاط اخلاق نظامی قدیمی و فنون جنگی امروزی پدید آورده بود، مغایر با پیشداوریهای مستحکم دیرین بود و درست به سبب اینکه دقیقاً همان چیزی بود که فرانسه به آن نیاز داشت، محکوم به غفلت و فراموشی شد.

Paul - Marie de la Gorce, *De Gaulle entre deux mondes* (Paris, 1964), pp. 8-29, 40. →

97) Fort Douaumont

98) Charles de Gaulle, *Vers l'année de métier* (Paris, 1934).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Army of the Future (London, n. d.), pp. 153, 158.

99) La Gorce, op. cit., p. 60.

اما اینها همه در ۱۹۴۰ زیر و زبر شد. ممکن بود دوگل از اینکه شکست میهنش صحت گفته‌های او را ثابت کرده بود احساس رضایت کند، اما مسلماً رضایتی توأم با غم و افسردگی. به همین وجه، شرطی که در لندن دربارهٔ آینده بست، هنوز سه سال نگذشته، پایهٔ مشی و طریقی قرار گرفت که میهن‌پرستی و عقل سلیم در آن جمع بود. برجسته‌ترین روشنفکران فرانسوی یکی پس از دیگری به آرمان و اصول اعتقادی او جلب شدند. بلوک با نهضت مقاومت همکاری آغاز کرد؛ ماریتن و برنانوس از آن سوی اقیانوس اطلس اعلام پیوستگی کردند؛ سنت-اگزوپری پس از شنیدن سخنان دوگل در زمستان ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ درنگ و دو دلی را کنار گذاشت؛ و مالرو دید که «نمونهٔ مثالی» قهرمانی که می‌جسته «نه تنها وجود خارجی یافته، بلکه بزرگتر از آن از کار درآمده» و قهرمانی است «دارای عقل فعال[100]... که هوش و اراده را در خویشتن جمع کرده است[101].» حماسهٔ دست نیافتنی عاقبت به کسوت تاریخ درآمده بود.

ولی کارهای معظم برای اینکه وظیفهٔ تاریخی خود را ادا کنند، باید بزرگ داشته شوند. از ایام پیش از جنگ جهانی اول، دوگل اعتقاد راسخ داشت که روزی خدمتی خواهد کرد که «مورد توجه» هموطنانش قرار خواهد گرفت. این اعتقاد که در نخستین بند خاطرات وی بیان شده است، ناگزیر می‌بایست به نگارش آن خاطرات بینجامد. تنها کسی از میان رهبران ملی در جنگ جهانی دوم که خاطراتی سیاسی و درعین‌حال دارای ارزش ادبی نوشت، دوگل بود. حتی خاطرات چرچیل با آنچه او به‌رشتهٔ تحریر درآورد در خور مقایسه نبود. چنانکه دوگل خود متذکر شد، سیاستمدار انگلیسی خاطرات خویش را تکه تکه و به‌یاری گروهی از پژوهشگران فراهم آورده بود؛ اما او خاطرات خود را سراسر شخصاً و با توجه خاص به ایجاز معنا و ترازمندی عبارت و ساخت، «تصنیف» کرده بود.

همین که نخستین جلد آن در ۱۹۵۴ منتشر شد، پیر و پیشکسوت مورخان فرانسوی، لوسین فور، تشخیص داد که مردی همسرشت خود وی دست به قلم برده است. او در نوشتهٔ دوگل لحنی آمیخته به orgueil یا گردنفرازی ــ به معنای قدیمی و تحسینی سر را بالا گرفتن ــ مشاهده کرد و به او به‌عنوان شاعر درود گفت و اعلام داشت که نویسندهٔ آن خاطرات به «بازیافتن و باز آفریدن هماهنگی خاص نابترین نوع نثر فرانسه» کامیاب شده است[102]. اکثر

100) active intelligence
101) David Wilkinson, "Malraux, Revolutionist and Minister," *Journal of Contemporary History*, I, No. 2 (1966), p. 49.
102) Lucien Febvre, "Psychologie de chef: Charles de Gaulle et ses mémoires," Annales, X (1955), 375 - 377.

خوانندگان مسن نیز احیاناً همین گونه داوری می‌کردند، اما افراد نسل جوان نمی‌توانستند از دیدن جمله‌بندیهای به سبک قرن هفدهم و صنایع بدیعی مطالعه شده‌ای که به نوشتهٔ دوگل آرایش می‌داد، لبخند نزنند. حتی آن سرباز مورخ نیز نتوانسته بود آرایه و پیرایهٔ فنون بلاغی موروثی را از خویشتن دور کند.

در خاطرات دوگل، همچنین، کیفیتی عجیب مانند خطای بینایی وجود داشت. نگارش کتاب در سکوت و آرامش کناره‌گیری از سیاست بعد از ۱۹۵۳ آغاز شده بود ولی تا پیش از زمامداری مجدد او هنوز به انجام نرسیده بود. به این جهت، ذوق و هنر اقتضا می‌کرد که نوشته با لحنی مرثیه‌وار، با «سکون و صفایی توأم با تلخکامی» پایان بپذیرد. «پایان اقدامی بزرگ، پایان یک عصر، پایان یک زندگی»: همه چیز بازمی‌گشت به «ماجرای بزرگ جنگ»، و خاطرات در قالبی شکل داده شده بود که «یادگاری باشد از جلال و عظمت آن عصر ممتاز[۱۰۳].» بنابراین، دوگل همان‌گونه که بضرورت شروع کرده بود، همان‌گونه بناچار می‌بایست در پایان سخن، تصویری از خویش در حال انتظار در باغچهٔ خانه‌اش در کلمبه - له - دوزگلیز[۱۰۴] بنگارد و چنین بنویسد:

خاک کهنسال فرسوده از گذر زمان و ویران از ریزش باران و وزش طوفان و خسته و، با اینهمه، مانند همیشه آمادهٔ زایش آنچه برای ادامهٔ زندگی بایسته است!

فرانسهٔ کهنسال خمیده زیر بار تاریخ و به زانو درآمده از جنگها و انقلابها و در نوسان بی پایان میان عظمت و زوال و، با اینهمه، قرنهای پیاپی به نیروی نبوغ تجدید حیات، زندگی از سر گرفته!

مرد کهنسال فرسوده از رنج و به دور از کارهای آدمیان و دستخوش احساس نزدیکتر شدن سردی ابدی و، با اینهمه، پیوسته چشم دوخته به تیرگیها در انتظار یافتن بارقهٔ امید[۱۰۵]!

---

103) La Gorce, op. cit., p. 516.

104) Colombey - les - Deux - Eglises.

105) Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre*, III : *Le salut 1944-1946* (Paris, 1959).

ترجمهٔ انگلیسی:

The War Memoirs of Charles de Gaulle, III : *Salvation 1944-1946* (New York, 1960), p. 330.

[این کتاب به فارسی ترجمه شده است. - م.]

ازدواج پدیدارشناسی و مارکسیسم

مظاهر قهرمان‌پرستی در سالهای جنگ و اشغال کشور و نهضت مقاومت، فقط به قدبرافراشتن در برابر مرگ و ثبت کارهای معظم و، بدان وسیله، ردپایی در تاریخ باقی گذاشتن، محدود نمی‌شد. عطش عدالت اجتماعی نیز بود. هرچه سختیهای ناشی از حکومت نازی‌ها عمیقتر می‌شد، نیروهای مخالف اشغالگران بیشتر به یکدیگر می‌گراییدند و به هدفهای اخلاقی مشترک خویش بهتر آگاهی پیدا می‌کردند؛ و هرچه لحظهٔ نجات فرانسه نزدیکتر می‌شد، مسألهٔ اینکه این فرانسهٔ جدید تا چه حد جدید خواهد بود، جنبهٔ عاجلتر و حادتری به خود می‌گرفت. فعالان نهضت مقاومت زیر فشار تبعید و شکنجه و اعدامهای فوری، اندک‌اندک از مرزهای بین طبقات عبور می‌کردند، و چون در ترسها و شداید مشابه شریک بودند، از نوعی جمهوری سخن می‌گفتند که به کلمهٔ «برادری» که از دیر باز به آن طرز افلاطونی در شعار ملی جای گرفته بود، عاقبت جامهٔ عمل بپوشاند: جمهوریتی ناب و استوار، صدیق و رحیم، ولی در عین حال دشمن آشتی‌ناپذیر خائنان و کسانی که کارشان بهره‌کشی از تنگدستان بود.

نهضت مقاومت، از این نظر، همپایهٔ قضیهٔ دریفوس و جنگ جهانی اول بود و سومین انقلاب معنوی فرانسه در ظرف نیمقرن قبلی به‌حساب می‌آمد، اما مانند دو انقلاب پیشین، کسانی را که امیدوار بودند ملت و مملکت در سایهٔ آن یکسره زیر و رو شود، سرخورده و نومید کرد. چنانکه قابل پیش‌بینی بود، تأثیری که برجای گذاشت از حلقه‌ای از خواص که به طور نابرابر از روشنفکران و مبارزان طبقهٔ کارگر تشکیل می‌شد، فراتر نرفت. ولی البته تأثیرش در این گروه ــ بویژه در روشنفکران ــ تعیین کننده بود. نهضت مقاومت نیز مانند قضیهٔ دریفوس، ملاک و پایه‌ای برای داوری دربارهٔ گذشته و آینده به دست داد. زیر چنین ذره‌بینی، ایده‌ئولوژیهای دست راستی همه فرو ریختند و شیرین‌سخنی رهبرانشان نیز به همان راه رفت. از دید نهضت مقاومت، این‌گونه ظرافتها و آراستگیها مشکوک می‌نمود و به‌نظر می‌رسید غرض از آنها سرپوش نهادن بر جهان فقر و بینوایی و پیکار اجتماعی با الفاظ و عبارات

مؤدبانه و صیقل‌یافته است. در نوشته‌های زاییدهٔ آن نهضت سعی می‌شد واقعیت وضع انسان که در نتیجهٔ رنجها و بدبختیهای جنگ آشکار شده بود با تمام زبری و خشونت و جنبه‌های وحشت‌انگیزش انعکاس پیدا کند.

دست کم تا نیم‌دهه پس از پایان جنگ، صحنهٔ ادبی و فلسفی زیر سیطرهٔ نویسندگان عضو سابق نهضت مقاومت بود. به نظر ایشان و به نظر پیروانشان، تنها چیزی که می‌بایست به‌حساب گرفته شود، سابقهٔ مبارزه با فاشیستها بود؛ پیشینهٔ خدمت همزمان در حکومت ویشی، خیلی که می‌خواستند به‌دیدهٔ اغماض بنگرند، می‌بایست به‌عنوان فترتی ننگین در تاریخ کشور فراموش شود. در چنین احوالی، توقع انصاف نمی‌شد داشت. ولی داغ سست‌عنصری و ارتجاع زدن به همهٔ روشنفکرانی که به مارشال پتن دست اتحاد داده بودند و جملگی را به این چوب راندن، معنایی نداشت جز نادیده گرفتن عمدی فداکاری اقلیتی از مردمان با حسن نیت که خواسته بودند خدمت کنند ولی در آخر کار بهره‌ای غیر از بدنامی نبرده بودند. در ویشی، همه سنخ عقیده‌ای ــ حتی سوسیالیسم در لباس صلح‌طلبی ــ پیدا می‌شد. جالبتر اینکه در دورهٔ شبه استقلال پتن از کنترل آلمان ــ یعنی از اوایل ۱۹۴۱ تا بهار ۱۹۴۲ ــ نوعی تفکر گروهی یا تکنوکراتیک در آن حکومت رونق یافته بود که شانزده سال بعد با ظهور جمهوری پنجم دوباره زنده شد و درستی آن به‌اثبات رسید. اما این گونه نظریه‌پردازیها مقامی آنچنان در خور توجه در تاریخ اندیشهٔ اجتماعی فرانسه ندارد، زیرا نه بخصوص بدیع و ابتکاری بوده و نه تأثیری عمده در سیاستهای اجتماعی و دولتی داشته است. حتی خطاپوشترین داوران، کسانی را که در حکومت ویشی خواسته بودند دست به اصلاحات بزنند، جمعی ناراضی ناهمگن معرفی کرده‌اند که چون همه در این اعتقاد شریک بودند که دموکراسی ریشهٔ تمامی شرور و بدیهاست، دست اتحاد به‌یکدیگر داده بودند و سرانجام نیز به سبب اختلافهای درون‌گروهی کاری از پیش نبردند و در بوتهٔ فراموشی افتادند[1].

توفیقی که شیوهٔ تفکر نهضت مقاومت، به دست آورد، در عین حال منشأ شکست آن نیز شد. خاطرهٔ سالهای مقاومت در فرانسه نیز مانند جاهای دیگر در اروپای غربی مورد تحلیل

---

1) Robert Aron, *Histoire de Vichy 1940-1944* (Paris, 1954).

ترجمهٔ انگلیسی (با اندکی تلخیص):

The Vichy Regime 1940-1944, trans. Humphrey Hare (London, 1958), pp. 145 - 158. Stanley Hoffmann, " Aspects du régime de Vichy, " *Revue française de science politique*, VI (1956), pp. 46-48. René Rédmond, *La droite en France de 1815 à nos jours* (Paris, 1954), pp. 227 - 230.

بسنجید با داوری خشن نویسندهٔ کتاب معتبر زیر:

Henri Michel, *Vichy: année 40* (Paris, 1966).

بود، ولی رفته رفته به کیش و اسطوره‌ای اجتماعی به سبک ژرژ سورل مبدل شد که سیمای شکوهمند آن، به‌مرور، هرچه بیشتر به محک واقعیت خورد، بیشتر زنگار گرفت. از پایان جنگ [جهانی دوم] تا اواسط دهۀ ۱۹۵۰، تقریباً هر جنبش اجتماعی «پیشرفته» و هر جریان عقیدتی محرک افکار عمومی در فرانسه، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، زاییدۀ نهضت مقاومت بود. در حوزۀ روشنفکران پیشتاز، پیروزی این مکتب فکری حصاری گرداگرد آن کشید و آن را از تیررس خودسنجی و انتقاد از خویش و تعمق در اصول مسلم مکتب که نخست سبب پیروزی آن شده بود، دور کرد. بنابراین بار دیگر خطر کوته‌بینی پیش آمد. متولیان مکتب هرچه به این نکته بیشتر توجه پیدا می‌کردند که هموطنانشان، یا همتایان روشنفکرشان در دیگر کشورها، سر از سخنانشان در نمی‌آورند، بیشتر به خشکی و تصلب می‌گراییدند و در اعتقاد به اینکه حق با خودشان است، جازمتر می‌شدند. نتیجۀ این جریان، قسمی انزوای مجدد بود. مخلوط غریبی که از درآمیختگی نو مارکسیسم با مفاهیم کلی پدیدارشناسی به‌وجود آمد و فضای اندیشۀ اجتماعی پس از نهضت مقاومت را تعیین کرد، عاقبت به آخرین و نامتعارفترین و پرتأثیرترین کاوش روشنفکران فرانسوی در زمینۀ اخلاق در نسلی سراسر پرازدحام مبدل شد.

I - میراث فکری نهضت مقاومت

غرور نهضت مقاومت تنها با عنایت به سرشکستگی و خفتی که قبلاً پیش آمده بود، قابل درک است. سقوط فرانسه در ۱۹۴۰ هیچ نظیر و همانندی در گذشته نداشت. غرور ملی فرانسویان حتی در [شکست] ۱۸۷۰ [از آلمان] تا این حد جریحه‌دار نشده بود. مارک بلوک دلیل آن را در کتاب شکست عجیب، وحشتزدگی هیأت حاکمۀ فرانسه و کوته‌بینی افراد آن در امور فنی ذکر کرده است. آندره مالرو در گردوبنهای آلتنبورگ، انبوه سربازان بی‌سرکردۀ فرانسوی را توصیف می‌کند که با روحیه‌ای پریشان به‌دست آلمانی‌ها اسیر شده‌اند. نظیر این تصویر ــ منتها با جزئیات خشنتر ــ در جلد سوم کتاب ژان پل سارتر، راههای آزادی[2] (چاپ ۱۹۴۹)، نیز دیده می‌شود. قضاوت نویسندگان عضو نهضت مقاومت این بود که خواص و نخبگان قدیم فرانسه چون از عهدۀ ادای مسؤولیتهای خویش در برابر مردم برنیامده بودند، میدان را ترک کردند.

2) Jean - Paul Sartre, *Roads to Freedom [Les chemins de la liberté]*.

پس از چندی، مبارزان نهضت مقاومت کم‌کم به این فکر رفتند که نخبگان جدیدی که باید جانشین خواص قدیم شوند، کسی جز خود ایشان نیست. در ابتدا، حالتی که داشتند حالت مرثیه‌خوانی و ژرف‌اندیشی و ذخیره کردن قوای خویش برای گام نهادن به آینده‌ای نامعلوم بود. بدین سان می‌بینیم آندره شامسون، که بعدها در سازمان چریکی و زیرزمینی نهضت به درجهٔ سرگردی رسید، در آرامش مشکوکی که بلافاصله پس از شکست فرانسه حکمفرما شده بود، تأملات خویش را چنین بیان می‌کند:

> من بیزارم از این سکوتی که اسارت و بندگی آن را بر ما تحمیل می‌کند، ولی امروز این سکوت یگانه پناهگاه حقیقت است. ما باید تیره‌روزیهای کشورمان را، همچون غصه‌های خصوصی خودمان، ... در خاموشی تفکراتمان تحمل کنیم... ماجرای فرانسه، ماجرایی شخصی شده است که هر یک از ما، به‌قدر شایستگی و نیروی خویش، همه جا در درون خود آن را بر دوش می‌کشد. اما تفکرات ملتی که مصمم به باز یافتن عظمت خویش باشد، ممکن نیست تا ابد در سکوت بماند، منتها برای رسیدن به مرتبهٔ اعتقاد به نجات، نیازمند هزاران صداست. من امیدوارم که این صداها در همین سکوت آماده شوند...
>
> در عین وفا و یاد و امید در صفای روح زیستن، باز هم به‌معنای مداومت بر خدمتگزاری است... تنها هدف من حفظ استعداد رسیدن به عظمتی است که خارج از من است، و همچنین آمادگی برای انجام آنچه آینده ممکن است به ارمغان بیاورد[3].

کمتر از چهار سال بعد، همین آندره شامسون خود را به ستاد ژنرال دو لاتر دو تا سینیی معرفی کرد که فرمانده پیشین او بود و در رأس ارتشی برای آزاد کردن جنوب فرانسه به میهن بازگشته بود. به سرگرد شامسون، افسر نهضت مقاومت، دستور داده شده بود که قوای غیر منظمی راکه در ناحیهٔ دوردونی گرد آورده بود همراه بیاورد. در بین راه، شامسون به نویسندهٔ دیگری برخورده بود که او نیز از سرکردگان چریکها بود، و دو فرمانده نیروهای خویش را به هم پیوسته بودند. دو لاتر کنجکاو شده بود که این فرمانده جدید نهضت مقاومت کیست، زیرا کسی را به نام «سرهنگ برژه» نمی‌شناخت، و به اعتراض گفته بود: «کسی به اسم سرهنگ برژه در ارتش فرانسه نیست.» شامسون پیروزمندانه پاسخ داده بود: «بله، ولی کسی به نام... آندره

3) André Chamson, *Ecrit en 1940...* (Paris, 1940), pp. 10,18.

مالرو در ادبیات فرانسه هست[۴].» آخرین مخاطره‌جویی مالرو در پی آرمان قهرمانی بدین‌گونه آغاز شد.

کسانی مانند شامسون و مالرو، که برای خدمت نظامی ــ نخست در قوای نامنظم چریکهای نهضت مقاومت و، پس از تابستان ۱۹۴۴، در ارتش آزادیبخش دو لاتر ــ نام نوشته بودند، برای پرداختن به آن قسم نویسندگی که علامت ویژهٔ نهضت بود، نه وقت و نه تمایل داشتند. بنابراین، وظیفهٔ روشن کردن هدف‌های آینده نصیب سردبیران روزنامه‌های مخفی و عدهٔ انگشت‌شماری از مردان مستتر شد که ندای دعوتشان پنهانی در میان اعضای نهضت مقاومت می‌پیچید. کاتولیکها برای نوشته‌های برنانوس و ماریتن ارزش و اعتبار قائل بودند، زیرا نه تنها از لحاظ معنوی و اخلاقی با ایشان احساس همدلی و همفکری می‌کردند، بلکه از جهت ادبی نیز به آثارشان احترام می‌گذاشتند. ماریتن in partibus [یا در میان کفار] نیز مقامی کسب کرد، و زنان و مردان جوانی که ایمان دینی را به‌معنای رسالت فعالیت اجتماعی می‌گرفتند، به او به چشم رایزن روحانی خویش می‌نگریستند. از این قسم اعتقادها در پیام مکتب اصالت شخصیت و بانی آن، اما نوئل مونیه، نیز دیده می‌شد[5]. این‌گونه تعالیم در میانهٔ راه با گرایشهای تازهٔ سوسیالیستها تلاقی کرد. سوسیالیستها نیز، مانند کاتولیکها، کم‌کم در نهضت مقاومت، خشک‌اندیشی سیاسی گذشته و بی‌اعتمادی به کسانی را که در نزاعهای ایده‌ئولوژیک قدیم متعلق به سنگر مقابل دانسته می‌شدند، کنار می‌گذاشتند. لئون بلوم هنگامی که در زندان حکومت مارشال پتن به‌سر می‌برد، اشارهٔ لازم را به پیروان خویش کرده بود. در نقدی که در ۱۹۴۱ بر رفتار خود و حزب خویش نوشته بود، به سوی کاتولیکها و همهٔ کسانی از هموطنانش که در هدفهای انسانگرایانهٔ سوسیالیسم شریک بودند، دست دوستی دراز کرده بود. او پیش‌بینی می‌کرد که حزب خودش به دسته‌های مختلف وسیع تجزیه خواهد شد و آموزه‌های مارکس تقریباً در آن میان به بوتهٔ فراموشی خواهد رفت[۶].

دو ماه پس از آن نقد ایده‌ئولوژیک و معاینهٔ نفس، محاکمهٔ بلوم آغاز شد، و او که افکارش نزد خودش روشن شده بود، دست خویش را برای اینکه متهم‌کنندگان را در مظان

---

4) Robert Aron, *Histoire de la liberation de la France* (Paris, 1959), pp. 666-668.

این قطعه نه در ترجمهٔ انگلیسی کتاب آرون آمده است و نه در ترجمهٔ امریکایی آن.

5) Henri Michel, *Les Courants de pensée de la Resistance* (Paris, 1962), pp. 151,387.

6) *Al'échelle humaine, L'oeuvre de Léon Blum*, V (Paris, 1955).

ترجمهٔ انگلیسی:

For All Mankind, trans. W. Pickles (London, 1946), pp. 136 - 138.

اتهام قرار دهد، باز می‌دید. بلوم در دفاعی که در ریون[7] کرد، منطق و احساسات شورانگیز و خوشرویی و زبردستی در جدل، همه را یکجا با هم آمیخت. وقتی از او خواسته شد که مسؤولیت شکست میهن را به گردن بگیرد، دادگاه را به صحنهٔ اعادهٔ حیثیت به دموکراسی فرانسه تبدیل کرد. حتی کسانی که هنگام زمامداری بلوم در رأس جبههٔ خلق در ۱۹۳۶ با او مخالفت کرده بودند، نمی‌توانستند از ستایش این سیاستمدار نحیف و سالخورده که به واسطهٔ یهودی بودن در آن ایام مستقیماً در خطر بود، خودداری کنند. بار دیگر، پس از سروان دریفوس، یهودی دیگری پای میز محاکمه ایستاده بود، و بار دیگر حق و عدالت به جانب او بود[8]. متن مدافعات بلوم نیز مانند نوشته‌های ژاک ماریتن، جزئی از مجموعه مدارک پنهانی شد که اعضای نهضت مقاومت را قویدل می‌کرد.

اما افراد مسنتری از این قبیل، با وجود لحن فاخر گفتارشان، همیشه اندرز میانه‌روی می‌دادند و، بنابراین، ناگزیر با کمونیستها اختلاف داشتند که بیشتر طرفدار اقدام و فعالیت بودند و خویشتن را parti des fusillés می‌دانستند ــ یعنی حزبی که مبارزان آن بیشترین تلفات را می‌دادند زیرا به استقبال بزرگترین خطرها می‌رفتند ــ و از این رهگذر مباهات می‌کردند. هرچه نجات و آزادی فرانسه نزدیکتر می‌شد، نیرو و اعتبار کمونیستها فزونی می‌گرفت. کمونیستها سخت در حفظ استقلال سازمانی خود می‌کوشیدند و نسبتاً فقط از دور بین صفوفشان و بقیهٔ نهضت مقاومت و حکومت موقت دو گل در الجزایر رابطه برقرار می‌کردند. برخی از روشنفکران از این‌گونه تاکتیکها عصبانی می‌شدند، ولی بیشترشان حاضر بودند بپذیرند که ممکن است حق با کمونیستها باشد. حتی شخصی همچون برنانوس بحث می‌کرد که اقبال عمومی به کمونیستها معلول کوتاهی اخلاقی کسانی است که می‌بایست مدافع ارزشهای روحانی و معنوی باشند. او معتقد بود که مردم «کمونیست شده‌اند همان‌طور که کشیشان جوان و اشرافزادگان جوان قرن هجدهم شیفتهٔ کتاب پیمان اجتماعی و ژان ژاک روسو می‌شدند.» جمعی از نویسندگان عضو نهضت مقاومت عقیده داشتند که بهترین راه جلوگیری از شیوع کمونیسم، «فراتر رفتن از آن» و عرضه کردن آرمانی اخلاقاً دلپسندتر است. هدف می‌بایست ساختن «بنایی اجتماعی، همان‌قدر انقلابی، منتها مبتنی بر

۷) Riom شهری کوچک درمرکز بخش جنوبی فرانسه. حکومت ویشی دیوان عالی کشور را در این شهر تأسیس کرده بود و در ۱۹۴۲ بلوم و دالادیه و چندتن دیگر از رجال برجستهٔ جمهوری‌سوم را درآنجا به‌محاکمه کشید. - م.

۸) نك: شرح پر هیجان محاکمهٔ بلوم در کتاب زیر:
Joel Coulton, *Léon Blum: Humanist in Politics* (New York, 1960), Ch. 15.

برادری و براستی فرانسوی» در جوار کمونیسم باشد[۹].

بسیاری از اهل قلم در فرانسه تحت تأثیر این‌گونه ملاحظات حاضر شدند به کمیتهٔ ملی نویسندگان بپیوندند که به دست کمونیستها اداره می‌شد و یکی از موفقترین سازمانهایی بود که با ظاهر مبدل و باطن کمونیستی در دورهٔ مقاومت به کوشش حزب به راه افتاده بود[۱۰]. بعضی به آن کمیته ملحق شدند زیرا بظاهر از رهبری ایده‌ئولوژیک آن بی‌اطلاع بودند؛ دیگران به این کار دست زدند چون هیچ گروه رقیب دیگری را سراغ نداشتند که چنین طیف فکری وسیعی را در بر بگیرد. ژان پل سارتر در این زمینه نمونهٔ آموزنده‌ای است: از ۱۹۴۱ کوشیده بود شخصاً حلقه‌ای از نویسندگان عضو نهضت مقاومت تشکیل دهد؛ اما این گروه در مقابل دشمنی کمونیستها هدف مشخصی نداشت و، بنابراین، کاری از پیش نبرد و سرانجام منحل شد؛ سه سال بعد کمونیستها شگردشان را تغییر دادند و از سارتر دعوت کردند به کمیتهٔ خودشان که در آستانهٔ تأسیس بود ملحق شود؛ سارتر از این دعوت استقبال کرد و خوشحال شد که به مردمانی کاربُر و کارامد می‌پیوندد[۱۱].

مهمترین حسن کمونیستها، بنا به این استدلال، کارامدی و اثر وجودی آنان بود. چیزی که این استدلال را تقویت می‌کرد، دو دلی و عدم اعتماد به نفس نویسندگان غیر کمونیست بود که اکثراً تا این حد در بررسی انگیزه‌های خویش ورزیدگی داشتند که بدانند قهرمان نبوده‌اند و در زندگیهایی که می‌کرده‌اند، خطر کردن و فداکاری جای بسیار کوچکی داشته است. مرلو-پونتی در نگاه به گذشته، راجع به آن دوره چنین نوشته است:

> در میان کسانی که امروز می‌نازند که مقاومت کرده‌اند، چند نفر قهرمان پیدا می‌شود؟ عده‌ای کارمند دولت بودند و حقوقشان را می‌گرفتند و کتباً سوگند می‌خوردند ــ چون البته چارهٔ دیگری نداشتند ــ که نه یهودیند و نه فراماسون. دیگران... موافقت می‌کردند که برای آنچه می‌نویسند یا روی صحنهٔ تئاتر می‌آورند، از دستگاه سانسوری کسب اجازه کنند که نمی‌گذاشت هیچ چیزی که به هدفش کمک نمی‌کرد از لای

---

۹) نقل شده در:
Michel, *Pensée de la résistance*, pp. 280-281.

10) David Caute, *Communism and the French Intellectuals 1914-1960* (New York, 1964), pp. 150-152.

۱۱) برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این زنجیرهٔ وقایع، نک: جلد دوم کتاب زیر:
Simone de Beauvoir, *La force de l'age* (Paris, 1960).

ترجمهٔ انگلیسی:
The Prime of Life, trans. Peter Green (Cleveland and New York, 1962), pp. 283-383, 396-397, 424-425.

انگشتانش بگذرد. هر یک از این دو گروه، به سبک خودش، حدود و ثغور آنچه را جایز بود تعیین می‌کرد. یکی می‌گفت: «هیچ چیز منتشر نکنید.» دومی می‌گفت: «هیچ چیزی در روزنامه‌ها و مجله‌ها منتشر نکنید. فقط کتابهایتان را منتشر کنید.» سومی می‌گفت: «به این شرط نمایشنامه‌ام را به این تئاتر می‌دهم که کارگردان آدم خوبی باشد؛ ولی اگر نوکر حکومت باشد، کارم را پس می‌گیرم.» اما حقیقت این است که هریکشان با ضرورت خارج از خودش می‌ساخت: همه به استثنای عدهٔ قلیلی که جانشان را فدا کردند[12].

در نتیجه، اعتقادی پدید آمد که وضع از جهت اخلاقی روشن نیست. در جوّ مسموم دورهٔ اشغال فرانسه به‌دست آلمان، تنها کمونیستها به نظر می‌رسید تردیدی دربارهٔ راه و روش خود نداشته باشند. بی‌آنکه دچار عذاب وجدان شوند، برخی از هدفهای ایده‌ئولوژیکشان را به‌طور روزافزون فدا می‌کردند. شاید با توجه به عدم اعتماد به‌نفس عدهٔ کثیری از غیر کمونیستها در مقایسه با رفقای کمونیستشان در نهضت مقاومت، بتوان توضیح داد که چرا چنین نویسندگان، حتی پس از آغاز جنگ سرد، آن‌قدر به جدا شدن از کمونیستها بی‌میل بودند، به‌نحوی که این بی‌میلی در پاره‌ای موارد به حد عجز مطلق روانی می‌رسید.

اندیشهٔ اجتماعی نهضت مقاومت، به‌رغم همهٔ قهرمانیها و فداکاریها، فاقد محتوای مشخص بود، و بندرت از حد تأکید بر اصول کلی برادری و تهذیب اخلاق و پشت سرگذاشتن نزاعهای فرقه‌ای فراتر می‌رفت. برنامهٔ اقتصادی نویسندگان نهضت، چیزی بود بین سوسیالیسم غیرجزمی و فنون تأمین رفاه اجتماعی، و تنها در این زمینه اثری محسوس در مشی عملی دولتهای پس از جنگ گذاشت. در بقیهٔ حوزه‌ها، نظریات اجتماعی نهضت بیش از آنکه حاوی برنامه‌ای مشخص و معین باشد، جنبهٔ ذهنی و ایمانی داشت.

برای اینکه ببینیم نهضت مقاومت چه میراث پایداری در حیات فکری فرانسویان باقی گذاشت، باید به تأثیر آن در گرایشهای فلسفی و ایده‌ئولوژیکی توجه کنیم که از پیش از

---

12) Maurice Merleau - Ponty, "La guerre a eu lieu."

این نوشته نخست در ژوئن ۱۹۴۵ منتشر شد و سه سال بعد، در کتاب زیر:

Sens of non - sens (Paris, 1948).

ترجمهٔ انگلیسی:

Sense and Non - Sense, trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus (Evanston, Ill., 1964), p. 146.

جنگ [جهانی دوم] وجود داشت. نگرشها و مواضع قبلی، در نتیجهٔ تجربهٔ جنگ، اهمیت و برجستگی جدیدی کسب کرد. این امر بویژه، در مورد کاتولیسیسم اجتماعی و مارکسیسم صادق بود و نیز مجموعهٔ پیچیده‌ای از تعالیم فلسفی که به فلسفهٔ اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم معروف شد.

چیزی که بخصوص سبب تقویت گرایش متفکران کاتولیک فرانسوی به سوی چپ شد، همقطاری و رفاقتی بود که نهضت مقاومت به‌وجود آورد و نیز درک و بردباری تازه‌ای نسبت به مارکسیسم که پیشتر محدود به اطرافیان امانوئل مونیه بود. مجلهٔ او، اسپری، پس از جنگ از انزوای گذشته بیرون آمد و پیروان بیشتری در میان کاتولیکها پیدا کرد و حتی غیر کاتولیکها با احساس همدلی و موافقت جدیدی شروع به خواندن آن کردند. کم‌کم جنبش تازه‌ای برای تقریب مذاهب در جناح چپ پدید آمد که منتقدان نام آن را همرنگی جدید بر اساس مشارکت در اصول مسلم ایدهٔولوژیک گذاشتند. ژان لاکروآ، یکی از همکاران مونیه، به منظور برقرار کردن گفت و شنودی دوستانه و سه جانبه میان پیروان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم و مکتب کاتولیکی اصالت شخص، شروع به نوشتن کرد. او در مقام مقایسهٔ آن سه با یکدیگر، به مارکسیسم احترامی خاص، ناشی از احساس رفاقت و همقطاری، می‌گذاشت: استدلالهای کشدار و پیچاپیچ لنینیستها را به همان صورت که اقامه می‌شد بی‌چون‌وچرا می‌پذیرفت، و تنها بر آن‌گونه اصولی در مارکسیسم تکیه می‌کرد که بیشتر به دل افراد متمایل به دینداری می‌نشست، از قبیل جنبهٔ اخلاقی پیکار طبقاتی و بیزاری مارکسیسم از بی‌سامانی و آشفتگی و اعتقاد آن به حرمت کار و کوشش خستگی‌ناپذیر آن برای «انسانی کردن» مادهٔ خامی که از طبیعت به دست می‌آمد. لاکروآ نتیجه می‌گرفت که غیر مارکسیستها شایسته است به جای «رد مارکسیسم»، از مارکسیستها بخواهند که اهمیت عنصر متعالی را در تاریخ بشر بپذیرند که «بدون آن، نیات اساسی خود مارکسیسم تحقق‌پذیر نخواهد بود[۱۳].»

ممکن بود لئون بلوم تعالیم مارکس را به‌دلیل اینکه بی‌فایده و بی‌مصرف و عقب‌افتاده است در خور اعتنا نشمرد و رد کند، ولی کمتر کسی از روشنفکران چپ در این نگرش شریک بود. مارکسیسم نزد بلوم و افراد نسل مسنتر، خاطرات ناگوار نزاعهای فرقه‌ای با حزب کمونیست را زنده می‌کرد؛ اما به نظر نسل جوان، زمینهٔ فکری تازه‌ای بود که محسنات و جنبهٔ الهامبخش آن به‌تجربهٔ مستقیم در دوران مقاومت آزموده شده بود. در فرانسه، مارکسیسم

13) Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps* (Paris, 1949), pp. 15, 19, 26, 28 - 29, 47 - 48.

عمدتاً ـ ولی نه کلاً ـ به‌انحصار ایده‌ئولوژیک کمونیستها در آمده بود که، بنا به اقتضا و مصلحت وقت، هر گونه که می‌خواستند آن را تعبیر و تفسیر می‌کردند. اما تعبیری که ثابت شده بود از همه ثمربخشتر است، به‌پیروی از سنت میهن‌پرستان خواهان اقتدار و مرجعیت خلق صورت گرفته بود که از اگوست بلانکی در اواسط سدهٔ نوزدهم و، قبل از او، از ژاکوبنها در انقلاب کبیر سرچشمه می‌گرفت. حسن بزرگ تعبیر اخیر در این بود که همه تشخیص می‌دادند دارای هویت فرانسوی است[14]، و به‌علاوه، به‌بهترین‌وجه با ندای دعوت ایده‌ئولوژیک و میهن‌پرستانهٔ نهضت مقاومت انطباق داشت. اینکه مارکسیسم به‌صورت ویژهٔ فرانسوی آن، با چنان شدتی مطرح شد و موضوعیت پیدا کرد، از برکت نهضت مقاومت بود.

سومین رکن ایده‌ئولوژیک آن دوران، اگزیستانسیالیسم بود که رابطهٔ فکری آن با نهضت مقاومت در نوشته‌های خود اگزیستانسیالیستها معین بود. تأکیدی که در اگزیستانسیالیسم بر معضلات اخلاقی در حد نهایی طاقت بشری گذاشته می‌شد و تکیه‌ای که بر لزوم تعهد شخصی در موقعیتهای مبهم صورت می‌گرفت، پیشتر نیز در فلسفهٔ گابریل مارسل و در رمان دههٔ ۱۹۳۰ دیده می‌شد. همین‌گونه بن‌مایه‌ها بود که به نوشته‌های آندره مالرو لحنی آنچنان توأم با دلهره می‌بخشید. تصویر مخاطره‌جوییهای تب آلود گروهی حادثه طلب در آثار او، در چارچوب پیکار مخفیانه با اشغالگران نازی به روش روزانهٔ هزاران مرد و زنی مبدل شد که هرگز قبلاً فکر قهرمان شدن به‌خاطرشان نگذشته بود. شاید این یکی از بازیهای چرخ بود که نخست تجربهٔ اشغال میهن می‌بایست پیش بیاید تا الگوی فکری خشک و دشواری که از آلمان وارد شده بود، در فرانسه جان بگیرد و فعلیت پیدا کند.

در نخستین دههٔ پس از جنگ، جماعت همرنگان جناح چپ همه با حسرت و دریغ به دوران گذشتهٔ مقاومت می‌نگریستند. چیز دیگری که بر این احساس مزید می‌شد، اسف شدید از این بود که چرا عموم ملت در برابر آن نسیم دگرگونی از جای نجنبیده است. چند ماهی به آزمایشهای اقتصادی، مانند ملی کردن خدمات عمومی و گسترش نظام رفاه اجتماعی، گذشت؛ و سپس فرانسه دوباره به همان روش مأنوس دموکراسی پارلمانی طبقهٔ متوسط بازگشت. ژنرال دوگل در اوایل ۱۹۴۶ از زمامداری کناره گرفت. قدرت شبه دیکتاتوریی که به او به عنوان وارث نهضت مقاومت رسیده بود، در نتیجهٔ تصادم با احزاب سیاسی قدیم به پایان رسید. شانزده ماه بعد، نیرومندترین رقیبان دوگل در نهضت مقاومت، یعنی کمونیستها،

14) George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York, 1966), pp. 11, 17, 23.

از حکومت اخراج شدند و جنگ سرد آغاز شد. فرانسه هفت سال بعد را در وضعی گذرانید که با خطر جنگ جهانی سوم روبه‌رو بود و در سایهٔ حمایت امریکا زندگی می‌کرد و اقتصاد کشور با کمک ایالات متحد سر پا مانده بود.

البته تعجب نداشت که اکثر ملت از تبعیت از رهبران مقاومت سرباز می‌زدند. اعضای برجستهٔ نهضت همیشه عده‌ای انگشت شمار افراد فدایی و جان‌برکف بودند؛ اما بیشتر مردم، مانند عامهٔ خلق در سراسر تاریخ بشر، نشسته بودند که ببینند آخر و عاقبت کار چه می‌شود. پیروزی نهایی ثابت کرده بود که حق با مقاومتگران بوده است؛ ولی اینکه حق به جانب کسی باشد ضرورتاً او را در چشم بقیهٔ هموطنانش عزیز نمی‌کند. بعید نیست که آنچه جنگاوران سابق نهضت را نزد همشهریانشان منفور می‌کرد، همین حقانیت تاریخی آنان بود. به نظر اکثریت بی‌اعتنا و بی‌تحرک، اقلیت قهرمان مرتکب این گناه نابخشودنی شده بود که، در نتیجهٔ پیروزیهای ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵، برتری معنوی و اخلاقی کسب کرده بود. این قیافهٔ برتر همچنین به این دلیل اضافی نیز ناموجه به نظر می‌رسید که بسیاری از مقاومتگران نتوانسته بودند [بعد از جنگ] لیاقت و کفایتی در صحنهٔ سیاسی از خود نشان دهند.

تا ۱۹۴۷ ــ یا حداکثر تا ۱۹۵۰ که آن منازعات شدید بر سر وجود اردوگاههای کار اجباری در اتحاد شوروی در گرفت و جنگ کره آغاز شد ــ اختلاف نظر نویسندگان عضو نهضت به جایی رسیده بود که دیگر التیام‌پذیر نبود. چند نفری که مالرو نمونهٔ درخشانشان بود، به‌پیروی از دوگل، به بی‌تأثیری حکومت پارلمانی اعتراض می‌کردند. عدهٔ بیشتری که آلبر کامو از میانشان بعدها به شهرت رسید، کم‌کم با اکراه و بی‌میلی با حکومت میانه روهای سیاسی و وابستگی به امریکا سازگار شدند. اما عامهٔ روشنفکران چپیِ ملهم از نهضت مقاومت، نه به طرف دو گل رفتند و نه به سوی دموکراسی پارلمانی، و می‌کوشیدند از انتخاب قطعی بین شرق و غرب خودداری کنند. کسانی که از همه در ارجگزاری به میراث نهضت بیشتر وسواس به خرج می‌دادند، از قسمی سیاست بیطرفی هواداری می‌کردند که در واقع می‌بایست گفت سیاستی متمایل به شوروی است، زیرا مدافعان آن از قطع رابطه با نویسندگان کمونیست سرباز می‌زدند و سخت با خط حکومت برای حفظ اعتدال و همبستگی با غرب می‌جنگیدند. بدیهی است چنین موضعی ممکن نبود به جدایی از جامعهٔ روشنفکران انگلیسی و امریکایی نینجامد. بنابراین، در آغاز دههٔ ۱۹۵۰، چنین می‌نمود که فرانسویان بار دیگر وارد انزوای فرهنگی می‌شوند.

سخت‌ترین تنشهای ایده‌ئولوژیک از ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۳ پدید آمد. جنگ کره آغاز شده بود

و گزاف و بی‌پایه نبود که کسی پیش‌بینی کند روسها اروپای غربی را خواهند گرفت. بسیاری از نویسندگان فرانسوی، درمانده و مستأصل از خود می‌پرسیدند که در چنین وضعی که مسائل جنگ جهانی دوم در قیاس با معضلات آن ساده و کودکانه به نظر می‌رسد، چه باید بکنند. از سویی، به‌حکم ایده‌ئولوژی، به شوروی متمایل بودند؛ از سوی دیگر، به دلیل عشق به آزادی و به‌مقتضای زندگی به‌سبک طبقهٔ متوسط، به امریکا بستگی داشتند، و مسلم اینکه به هیچ‌وجه نمی‌خواستند همدست اشغالگران احتمالی کشورشان محسوب شوند. بعدها این‌گونه معضله‌های اخلاقی خنده‌آور می‌نمود، ولی در آن زمان کاملاً جدی بود، و احساس مسؤولیت ایجاب می‌کرد که دربارهٔ آنها اندیشه شود. خوشبختانه از نظر آسودگی خاطر روشنفکران فرانسوی، در اوایل ۱۹۵۳ استالین مرد و، تابستان بعد، جنگ کره به‌پایان رسید و نشانه‌های گشایش و رونق اقتصادی از اواسط دهه اندک اندک پدیدار شد. فرانسه اوج سختیهای پس از جنگ را پشت سر گذاشته بود و جامعهٔ جدید کم‌کم از راه می‌رسید. اما هنوز هفت هشت سال دیگر می‌بایست بگذرد تا بقایای یک نسل پیکار ایده‌ئولوژیک از میان برود. روشنفکران تا مدتها پس از آغاز دههٔ ۱۹۶۰ نیز همچنان در نبرد بودند.

در سالهای میانی دههٔ ۱۹۵۰ دو کتاب منتشر شد که هر یک از نظرگاهی مخالف دیگری، عارضات ایده‌ئولوژیک دورهٔ بلافاصله پس از جنگ [جهانی دوم] را جمعبندی می‌کرد. موضوع رمان ماندارنها[۱۵]، نوشتهٔ سیمون دو بووار، و کتاب افیون روشنفکران[۱۶]، اثر رمون آرون، موضع سیاسی تحصیلکردگان فرانسوی و بویژه نگرش نویسندگان چپگرا نسبت به مارکسیسم و اتحاد شوروی بود. وجه اشتراک دو نویسنده، اعتقاد راسخ به عقل و علاقه به جدل و ردیه‌نویسی و آشنایی نزدیک با ژان پل سارتر بود که کارها و فعالیتهایش، خواه آشکارا و خواه به صورت مبدل ولی قابل تشخیص، محور مباحث هر دو کتاب بود.

ماندارنها در ۱۹۵۴ از چاپ درآمد و، در واقع، شرحی در قالب رمان به‌منظور توجیه وقایع زندگی نویسنده بود که عمری با سارتر همدمی و همنشینی داشت. کتاب، از نظر هنری، ثقیل و پرتکلف و پر از تکرار و مأیوس‌کننده بود. داد و ستدهای فکری به صورت گفت‌وگو

---

۱۵) *Les mandarins* عنوان این کتاب را به سبب معنای دو پهلویی که از آن اراده شده است، ترجیح دادیم به صورت اصلی بیاوریم. لفظ *mandarin* اصلاً از واژهٔ سانسکریت *mentra* (رای) و *mantrin* (رایزن) آمده است. سپس به صورت *menteri* وارد زبان مردم شبه جزیره مالاکا شده و از آنجا به شکل فعلی به زبان پرتغالی و دیگر زبانهای اروپایی راه یافته است. «ماندارنها» صاحبمنصبان بلند پایهٔ کشوری و لشکری امپراتوری چین بوده‌اند که پس از گذرانیدن امتحانی دشوار در ادبیات کلاسیک چینی به آن مقام می‌رسیده‌اند. توسعاً امروز به کسی «ماندارن» می‌گویند که بویژه در محافل دانشمندان مقام شامخ دارد و، به اصطلاح، از شمار بزرگان و مشایخ است. - م.

16) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals [L'opium des intellectuels]*.

میان اشخاص داستان، از سویی غالباً درخشان و خیره کننده و، از سوی دیگر، بیشتر اوقات توأم با درازنفسی و تصنع بود. نویسنده بالاترین کامیابیها را در مواردی به دست آورده بود که کمترین فشار را به‌خود واردکرده‌بود. ماندارنها بیش‌از آنکه رمان موفقی باشد، روزنامه‌نگاری در سطح بالابود. محیطی‌راکه‌نویسنده‌دیده‌بود ومی‌شناخت، به‌نیروی‌تخیل وباهمدلی و تیزبینی نقاشی‌کرده‌بود و، ازجهت ترسیم چهرهٔ روشنفکران، درفرانسهٔ بعداز جنگ‌مانند نداشت.

تشبیه جامعهٔ فرانسه به جامعهٔ سنتی چین که در نام‌کتاب مستتر بود[۱۷]، تازگی نداشت و از مدتها پیش در میان کسانی که به‌تفنن فرهنگها را با هم می‌سنجیدند، معمول بود. وجوه شبه ــ غذاهای دلپذیر و پرورش روحی و ذهنی در دایرهٔ زندگی خصوصی و پیروی از فلسفه‌ای عاقلانه و واقع‌بینانه در زندگی ــ هیچ‌یک تازه نبود. آنچه در این مورد جلب نظر می‌کرد، تکیه بر مشابهت آن دو جامعه بود از حیث تخصیص بلندترین منزلت شخصی به روشنفکران اهل ادب که پایگاهی دائمی برای خود درست کرده بودند. اما تیر طنز نهفته در عنوان کتاب هرگز در متن آن به هدف نمی‌نشست؛ سیمون دو بووار، به‌عوض، توانگران و اطرافیان ایشان را که خارج از آن حلقهٔ ممتاز بودند به‌تمسخر می‌گرفت. در داخل حلقه، او نسبت به خود ماندارنها [یا بزرگان] لحنی آمیخته به احترام داشت، و ظاهراً به قدرت مضمر در نام‌کتاب که، در آخرین لحظه، دوستی آن را به وی پیشنهاد کرده بود، کاملاً پی نبرده بود. قهرمانان رمان، خویشتن را انقلابگرانی مسلح به سلاح قلم تصور می‌کردند، نه وارثان یک سنت فرهنگی قدیمی.

اما مباحث کتاب همانها بود که روشنفکران فرانسوی از دو قرن و نیم پیش بر سر آنها با هم زد و خورد داشتند، یعنی اصول کلی مفهوم انسانیت که در اخلاق اجتماعی تجلی می‌کرد. از این گذشته، شیوهٔ بحث نیز که هر موضوعی در آن در چار چوب تقابل بارز بین دو قطب به طور محکم و قطعی صورتبندی می‌شد، از سنت دکارت مایه می‌گرفت و، از این جهت، جای ایراد باقی نمی‌گذاشت. فی المثل، سیمون دو بووار هرگز تردیدی در ارزش و اعتبار این استدلال به‌خود راه نمی‌داد که امریکا بزودی اروپا راه «مقهور و منقاد» خواهد ساخت و مرحله به مرحله در عالم انتزاعات با گامهای بظاهر دقیق به این نتیجهٔ عجیب می‌رسید. اصولی که به نظر مشایخ روشنفکران چپگرای فرانسوی بدیهی و مسلم می‌رسید ــ روشنفکرانی که نویسنده خود در میان آنان می‌زیست ــ هیچ‌گاه مورد شک و سؤال وی قرار نمی‌گرفت. گفت‌وگوها در درون حلقه‌ای بسته (چه از جهت اشخاص و چه از لحاظ افکار) همان طور بی‌وقفه ادامه می‌یافت.

---

۱۷) نک: پانوشت شمارهٔ ۱۵ همین فصل. - م.

اعضای حلقه حتی پیش‌پاافتاده‌ترین کارهای خویش را استادمآبانه جدی و خطیر تلقی می‌کردند و اعتقاد راسخ داشتند که آنچه می‌خواهند بگویند برای عالم بشریت دارای اهمیت حیاتی است. هرچه رمان بیشتر پیش می‌رفت، فاصلهٔ بین توقع و واقعیت در جهان ذهنی ماندارنها پهناورتر می‌شد. هدف البته مانند همیشه کیفیت جهانی و همگانی داشت، ولی نتیجه‌ای که از تلاش برای رسیدن به آن در اوضاع بعد از جنگ [جهانی دوم] به‌دست می‌آمد، سخت کوته‌بینانه و محلی بود. تنها جایی که سیمون دو بووار براستی زبردستی نشان می‌داد در مواقعی بود که عمق احساسات و اندوه روشنفکران فرانسوی را به‌سبب جدایی از دیگر روشنفکران جهان غرب تصویر می‌کرد. مرابطه و مراودهٔ فرهنگی در اوایل دههٔ ۱۹۵۰ در آستانهٔ توقف بود: متفکران انگلیسی و امریکایی، فرانسویان را جماعتی خشک و مکتبی و درگیر مسائل نظری محض و بی‌اعتنا به واقعیت امور می‌دانستند؛ روشنفکران فرانسوی، «آنگلوساکسون‌ها» را متهم به این می‌کردند که روزبه‌روز در باتلاق سازشکاری و جنبهٔ تجربی قضایا بیشتر فرو می‌روند. سیمون دو بووار موضع برگزیدهٔ خویش را روشن کرده بود: کسانی راکه با ایشان از نظر ایده‌ئولوژی مخالف بود مردمانی نیکخواه معرفی می‌کرد که به قدر شعور و فهم خویش در راه صلح و عدالت تلاش می‌کنند، ولی ضرورتاً پشتیبان کسانی بود که طرفدار نوعی بیطرفی آمیخته به تمایل به کمونیسم بودند.

موضعی که رمون آرون برگزیده بود، در قطب مخالف بود. آرون در سالهای جنگ، یکی از روزنامه‌نگاران عضو جبههٔ فرانسهٔ آزاد در لندن بود. نه تنها کارنامه‌اش در نهضت مقاومت به هیچ روی از سیمون دو بووار پایینتر نبود، بلکه تجربه‌ای که اندوخته بود بمراتب از تجارب او وسیعتر و جهانی‌تر بود. در اوایل دههٔ ۱۹۳۰، یکی از نخستین روشنفکران نسل خویش بود که برای مطالعات فلسفی به آلمان می‌رفت. حاصل این سیر و سفر دو کتاب اساسی بود که فرانسویان را با جامعه‌شناسی معاصر در آلمان و فلسفهٔ نوایده‌آلیستی تاریخ آشنا کرده بود[18]. در دههٔ بعد، آرون، در نتیجهٔ اقامت طولانی در انگلستان، به زبان انگلیسی مسلط شده بود و

18) Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, 1936).

ترجمهٔ انگلیسی (بر پایهٔ دومین تحریر کتاب، چاپ ۱۹۵۰):

German Sociology, trans. Mary and Thomas Bottomore (Glencoe, Ill., 1957).

R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Paris, 1938).

ترجمهٔ انگلیسی:

Introduction to the philosophy of History, trans. George J. Irwin (Boston, 1961).

مقام عمومی آرون به‌عنوان یکی از متفکران سیاسی، در کتاب زیر ارزیابی شده است:

Roy Pierce, *Contemporary French Political Thought* (London and New York, 1966), Ch. 8.

اندیشهٔ انگلیسی و امریکایی را از نزدیک شناخته بود. در دانشسرای عالی، با سارتر دوست شده بود. پیوند دوستی بلافاصله پس از آزادی فرانسه تجدید شده بود، اما جنگ سرد میان دو دوست سنگ تفرقه افکنده بود. آرون، چنانکه می‌شد پیش‌بینی کرد، جانب انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها را گرفته بود و، از آن بالاتر، روابط خود را بکلی با پیروان جناح چپ در فرانسه گسیخته بود و اصولی راکه دوستان سابقش از مارکسیسم گرفته بودند و بی‌چون‌وچرا بدیهی می‌شمردند، اسباب سرگردانی و وسیله‌ای خطرناک برای خاک در چشم دیگران پاشیدن معرفی کرده و مورد حمله قرار داده بود.

آرون از همان آغاز کتاب افیون روشنفکران (چاپ ۱۹۵۵) نشان می‌داد که با «خانوادهٔ» ایده‌ئولوژیکی که در آن به بلوغ فکری رسیده، پیوند گسسته است، و در اینکه دو اصطلاح «راست» و «چپ» در اوضاع و احوال کنونی دیگر معنای روشنی داشته‌باشند تردید دارد و مطمئن است که مارکسیسم دارای همان اثر تخدیری در روشنفکران فرانسوی شده‌است که یک قرن پیش مارکس معتقد بود دین در تودهٔ مردم دارد. او عقیده داشت که در فرانسه ـ یا، به عبارت بهتر، در پاریس یا، به تعبیر باز هم دقیقتر، در محلهٔ سن ـ ژرمن ـ د ـ پره[19]، یعنی ستاد روشنفکران دست‌چپی ـ ایمان مشترک به‌مارکسیسم باعث قسمی نزاع خانوادگی‌شده که‌در آن سوی دریای مانش [در انگلستان] یا در کرانهٔ دیگر اقیانوس اطلس [در امریکا] برای کسی قابل فهم نیست، زیرا در انگلستان یا امریکا، مردم دربارهٔ جامعه‌شناسی یا اقتصاد مارکس «بدون جوش و غلیان» بحث می‌کنند و آثار او را صرفاً «کارهای مهمی» دریکی‌از مراحل «رشد و پرورش دانش علمی» می‌دانند؛ اما در فرانسه، همان نظریات وحی مُنزل تلقی‌می‌شود. آرون معتقد بودکه نتیجهٔ‌خاص و زیانمند و ناگوار این‌قسم حیرت و سرگردانی در وادی ایده‌ئولوژی، «بت‌سازی ازتاریخ و پرستش آن» شده‌است، و روشنفکران چپگراباورکرده‌اندکه‌تاریخ به سوی هدفی، یعنی پیروزی پرولتاریا، پیش می‌رود وحتی سیاهترین و مهوعترین خیانتها را می‌توان به نام این هدف بخشوده داشت و نادیده‌گرفت، و رؤیای چنین «آیندهٔ حتمی‌الوقوعی» نیروی نقادی و سنجشگری را درفرانسویان کُندکرده و فیلسوفانی را که می‌بایست بامفاهیم عام و معانی کلی سروکار داشته‌باشند، به‌مشتی متعصب قشری مبدل ساخته است[20].

---

19) Saint - Germain - des - Près

20) Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris, 1955).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Opium of the Intellectuals, trans. Terence Kilmartin (London, 1957), pp. XI, 57, 135, 156 - 157, 190.

آرون همقطاران روشنفکر خویش را سرزنش می‌کرد که چرا مسیر و مقصدی به «تاریخ» نسبت می‌دهند که تنها به‌یاری ایمان ایده‌ئولوژیک بتوان آن را کشف کرد. شک نیست که دلایل وی برای وارد کردن چنین اعتراضی موجه و محکم بود. او خود در تحقیقاتش کوشیده بود هموطنانش را با گونه‌ای فلسفهٔ نقدی تاریخ آشنا کند که از متفکران آلمانی یا ایتالیایی یا انگلیسی مایه می‌گرفت و چنین آرزوهای دور و دراز در آن مردود بود و از مقولهٔ بینشهای شاعرانه یا اندرزهای اخلاقی روحبخش دانسته می‌شد. آرون همچنین درست می‌گفت که روشنفکران فرانسوی «عادت کرده‌اند از زبان بشریت سخن بگویند و آرزو دارند در سراسر زمین منشأ اثر شوند» و، بنابراین، می‌کوشند «فحوای محدود و محلی مناقشات خویش را زیر ویرانه‌های مکتبهای فلسفهٔ تاریخ قرن نوزدهم پنهان کنند» و، خلاصه، نگرشی پیدا کرده‌اند که مخلوط غریبی از «آه و افسوس از نداشتن تصوری عام و جهانگیر» و «غرور ملی» است. ولی آرون، در عین بیان دلیل این‌گونه رفتار روشنفکران، همچنین مشاهده کرده بود که چرا ممکن است حق به‌جانب ایشان باشد. حدس او این بود که به سبب «انجماد» جامعهٔ فرانسه، نویسندگان آن کشور نمی‌توانند به هیچ جنبه‌ای از آن دل خوش کنند، و تا وضعی پدید نیاید که بیشتر «شایستهٔ آرمانهای آنان باشد»، امکانپذیر نیست که همان‌گونه که روشنفکر انگلیسی یا امریکایی با جامعهٔ خود تفاهم دارد، میان روشنفکران فرانسوی و جامعه‌ای که در آن به سر می‌برند نیز صلح و آشتی برقرار شود[۲۱].

ولی مسألهٔ مورد اختلاف همیشه درست همین بود. در اوایل دههٔ ۱۹۵۰، کمتر نور امیدی در جبین جامعهٔ فرانسه از جهت تأمین عدالت اجتماعی و برادری آدمیان دیده می‌شد. نعمتهای زندگی هنوز کمیاب بود و پیکار طبقاتی به قوت خود باقی. البته نشانه‌های دگرگونی از گوشه و کنار به‌چشم می‌خورد، و در همان زمانی که سیمون دو بووار و رمون آرون سرگرم نوشتن بودند، دگردیسی بزرگ جامعه نیز آغاز شده بود. ولی کمتر کسی قادر به دیدن آن بود. حتی تیزبین‌ترین کسانی که تحولات فرانسه را زیر نظر داشتند، هنوز جامعهٔ آن کشور را دچار رکود معرفی می‌کردند[۲۲]، و حتی آرون که به هر دلیل که بگیریم می‌بایست تغییر و تحول را مورد تأکید قرار دهد، تنها با نگاهی زودگذر متذکر «عوامل تجدید حیات» می‌شد که، به عقیدهٔ

21) Ibid., pp. 64, 247, 318.

۲۲) ار باب نمونه، نک:

Herbert Lüthy, *Frankreichs Uhren gehen anders* (Zürich, 1954).

ترجمهٔ انگلیسی:

The State of France, trans. Eric Mosbacher (London, 1955).

او، «زیر قشر محافظه‌کاری در حال پخته شدن» بود. در اواخر دهۀ ۱۹۴۰ و نخستین سالهای دهۀ ۱۹۵۰، فرانسویان پایبند اخلاق بآسانی قادر به پذیرفتن اوضاع پیرامون خویش نبودند و، از نظر احساس، بیش از یک قدم با کارگران فاصله نداشتند. حکومت خشم کارگران را بر می‌انگیخت زیرا، به‌نظر ایشان، بدون استثنا جانب طبقۀ متمکن و مالدار را می‌گرفت و تنها حزبی راکه به تنگدستان قوت قلب می‌داد، در قرنطینۀ سیاسی نگاه داشته بود. روشنفکران خشم خویش را از طریق پیروی بی‌پروا از تعالیم کارل مارکس بروز می‌دادند.

به‌علاوه، از نظر بعضی کسان، گرچه روشنفکران انگلیسی و امریکایی در مسائل اقتصادی و در خصوص اوضاع داخلی اتحاد شوروی اطلاعات بیشتر داشتند، روشنفکران فرانسوی عاقبت‌اندیش‌تر از آنان بودند، چراکه خطر درگیری هسته‌ای و فجایع ناشی از جنگ در مستعمرات و استعداد انفجاری نهضتهای آزادیبخش آسیا و اروپا را بمراتب بهتر درک می‌کردند. از هشت سال سرکوبی بیهودۀ هندوچین به‌دست کشورشان ــ و تقریباً بلافاصله، جنگ الجزایر که همان‌قدر به درازا کشیده بود و حتی بیشتر مصیبت به‌بار آورده بود ــ عبرت گرفته بودند و زودتر از دیگران به اهمیت آنچه کم‌کم جهان توسعه نیافته خوانده می‌شد، پی می‌بردند. حکمهایی که در زمینۀ ایده‌ئولوژی صادر می‌کردند ممکن بود در کشور خودشان روزبه‌روز قدیمی‌تر و منسوخ‌تر به‌نظر برسد، اما در مستعمرات موجود و پیشین هنوز در مردم تأثیر می‌گذاشت. هرچه روشنفکران چپگرای فرانسوی در وطن خودشان از پسند روز دورتر می‌شدند و عقایدشان بیشتر به کهنگی می‌گرایید، سخنانشان در سرزمینهای فراسوی دریاها موضوعیت بیشتر پیدا می‌کرد. مصداق بارز این امر، پر استعدادترین و پر نفوذترین همقطارشان ژان پل سارتر بود.

II - ژان پل سارتر: مرحلۀ آرمانخواهی

هنوز دیری از آزادی فرانسه نگذشته بود که شهرت سارتر و فلسفۀ وجودی یا اگزیستانسیالیسم که با نام او پیوند خورده بود، یکباره مانند قارچ همه جا را فراگرفت و در محافل روشنفکری مد عظیم روز شد. ناگهان کاربرد اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» در انواع و اقسام مواقع بی‌ربط آغاز شد: محافظه‌کاران از سر استخفاف و تحقیر، و جوانان برای ابراز غرور و افتخار از آن استفاده می‌کردند. حتی خود سارتر از این آوازۀ نوظهور به‌شگفت آمده بود. پیش از جنگ [جهانی دوم] او یکی از حاشیه نشینان باند پر نفوذ مسلط بر حیات ادبی فرانسه بود. توانایی و قریحه‌اش ممکن بود بعدها شگرف به نظر برسد، اما در ایام صباوت هیچ کس او را نابغه

نخوانده بود. سارتر بتدریج توجه مردم را جلب کرده بود.بیشتر اوقاتش را به تدریس در دبیرستانها گذرانیده بود، و وقتی یک سال پیش از آغاز جنگ به نخستین موفقیت ادبی دست یافت، سی‌وسه سال داشت. در دورهٔ اشغال فرانسه، سارتر شمع محفل حلقه‌ای از یاران همفکر خویش شد. در آن سالها، او و سیمون دو بووار و چند تن دیگر در کافه دو فلور[۲۳]، نزدیک سن-ژرمن-د-پره، برای دادوستد فکری و زمستانها برای گرم شدن و، از همه مهمتر، برای نوشتن ــ نوشتن با ثبات قدمی خستگی‌ناپذیر و حاکی از سرسپردگی به این پیشه ــ دور هم جمع می‌شدند. سارتر به چشم دوستان جوانتر از خودش، «بیدار کننده»‌ای بزرگ بود. با ایشان به زبان بی‌تکلف محاوره سخن می‌گفت و متوجهشان می‌کرد که در پس قیافهٔ ظاهریِ فرانسویان تحصیلکرده و متمدن، «براستی کیستند». بی‌پرده صحبت می‌کرد و از تمسک به فرمولهای مؤدبانه‌ای که معمولاً برای سرپوش نهادن بر اختلافات اساسی به کار می‌رود، سرباز می‌زد. اما، در عین حال، بسیار مهربان بود، و کسانی که در این دوره او را می‌شناخته‌اند همه به کرم و بزرگواریش شهادت داده‌اند.کم‌کم هجوم جهانگردان و شهرت‌طلبان سبب شد که سارتر و یارانش رفتن به کافه دو فلور را ترک کنند، ولی او همیشه با حسرت از آن «دوران خلوص و پاکی» یاد می‌کرد[۲۴].

سارتر متولد ۱۹۰۵ و تنها چهار سال از مالرو کوچکتر بود. بسیاری مشابهتها میان بن‌مایه‌های رمانهایشان وجود داشت، ولی یکی زودتر به پختگی فکری رسیده بود و دیگری دیرتر، و این سبب دنیایی فاصله میانشان شده بود. سارتر هنگامی وارد مرحلهٔ نوشتن کتابهای مشهور و پرنفوذ خویش شد که مالرو از پانزده سال پیش در مرکز صحنهٔ ادبی فرانسه به‌سر می‌برد؛ و وقتی سارتر آمادهٔ گام نهادن به وادی ایدهٔولوژی می‌شد، مالرو در آستانهٔ کنار گذاشتن این‌گونه مخاطره‌جوییها و روی آوردن به تفکرات هنری و ذوقی بود. ژان پل سارتر دیر متوجه شد که سیر اندیشه‌هایش او را به کجا سوق می‌دهد. سرگذشت فکری و عاطفیش غیرعادی و پیچیده بود، و مهلتی می‌بایست تا عناصر و ارکان آن منظم و روشن شوند. در پنجاه سالگی به این نتیجه رسید که پایهٔ آثاری که تا آن‌روز پدید آورده، قسمی کج فهمی و سوء دریافت بوده است. چند سال بعد، تصمیم گرفت چیزی دربارهٔ دوران کودکیش بنویسد و

23) Café de Flore

24) Jacques Guichard, "Those Years: Existentialism 1943-1945," *Yale French Studies*, No. 16 (Winter 1955-1956).

ترجمهٔ این مقاله به قلم Kevin Neilson بعدها در مجلد زیر به چاپ رسید:
Sartre: A Collection of Critical Essays, ed. Edith Kern (Englewood Cliffs, N.J., 1962), pp. 16-19.

چگونگی آنچه را بر او رسیده بود نزد خودش و دیگران روشن کند.

چنین چیزی ــ یعنی زندگینامه‌ای خودنوشت که از ده سالگی نویسنده جلوتر نرود و بی‌پروا جنبهٔ روانکاوی داشته باشد ــ در ادبیات فرانسه بی‌سابقه بود. فهم سارتر از روانکاوی، چنانکه بعد خواهیم دید، کمبودهای معتنابه داشت؛ اما با اینهمه، او آنچه می‌توانست کرد تا صادقانه باکودکی خویش روبه‌رو شود و ریشهٔ ابهامی راکه بوضوح درکارهای منتشر شده‌اش وجود داشت، در آن دوره پیدا کند. در توضیح این معنا بود که از جمله نوشت دوران طفولیتم «بهشت» بود و از همه چیز آن «بیزارم»؛ یا نوشت علت اینکه «ابرمن[25]» ندارم این است که هرگز پدر به خود ندیده‌ام[26]. گفتهٔ اخیر باید با قید احتیاط تلقی شود، زیرا نشانه‌های تأدیب نفس به وفور در سراسر زندگی فعال سارتر دیده می‌شود. راست است که او فقط با مادرش بزرگ شد چون پدرش که افسر نیروی دریایی بود و به یکی از بیماریهای خاص مناطق حاره مبتلا شده بود، تنها دو سال پس از تولد پسرش درگذشت؛ اما نیای مادری سارتر نیز بود که در سراسر سالهای کودکی او باید چهرهٔ مسلط محسوب شود.

این نیای مادری، شارل (یا [به آلمانی] کارل) شوایتزر نامیده می‌شد و اهل آلزاس و استاد بازنشستهٔ دانشگاه و عموی آلبرت شوایتزر بود و ریش انبوهی داشت که او را شبیه تمثال خیالی خداوند در مقام پدر آسمانی می‌کرد و وجدان پاک طبقهٔ روشنفکر و انسانیت توأم با احساسات و رقت قلبی راکه بعدها هدف طعن و تمسخر نوه‌اش قرار گرفت، در خود جمع داشت. ایده‌ئولوژی خانوادهٔ شوایتزر حتی در آن روزگار نیز از زمانه عقب بود. سارتر بعدها شکایت می‌کرد که سالهای کودکی را در فضای فکری لوئی فیلیپ[27] گذرانیده است و می‌بایست با یک پرش، هشتاد سال را پشت سر بگذارد تا به عصر همنسلهای خود برسد. ولی این احساسات والا و اصول عالی در محیط خانوادگی، رنگ دینی نداشت. شارل شوایتزر پروتستان بود و همسرش کاتولیک. این دو عامل تأثیر یکدیگر را خنثی می‌کردند، و ژان پل

---

۲۵) super - ego، بخشی از دستگاه روانی که جزئاً خودآگاه و جزئاً ناخودآگاه است و در نتیجهٔ درون فکنی یا به باطن بردن پندها و تهدیدها و هشدارهای والدین و معلمان و دیگر مراجع، بر پایهٔ «من» (ego) به وجود می‌آید و قواعد اخلاقی و اجتماعی را در خود جمع می‌کند. «ابرمن» در تشکل منش فردی نقش عمده دارد و به «من» یاری می‌دهد تا در برابر تمنیات «نهاد» یا «نفس امّاره» (id) ایستادگی کند و، به تعبیر ساده و غیر علمی، همان وجدان اخلاقی است. ـ م.

26) Jean - Paul Sartre, *Les mots* (Paris, 1964).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Words, trans. Bernard Frechtman (New York, 1964), pp. 19, 34, 164.

[این کتاب زیر عنوان کلمات به فارسی ترجمه شده است. ـ م.]

۲۷) Louis - Philippe (۱۷۷۳ ـ ۱۸۵۰)، پادشاه فرانسه از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۵. ـ م.

کوچک با این اعتقاد بار آمد که مذهب اهمیت خاصی ندارد و بدون تحمل عذاب روحی خدا را منکر شد. البته این ادعایی است که خودش بعدها می‌کرد؛ نوشته‌هایش، بعکس، حاکی از پیکاری دراز و ناخودآگاه با خدایی نهفته در اعماق ضمیر اوست.

کسانی که در خانواده مقام خدایی داشتند، بزرگان ادبیات و هنر بودند، و سارتر به‌دلیل تولد در آن خاندان، پیشاپیش کاهن آیین ادب شده بود. شارل شوایتزر فرمان داد که نوه‌اش باید نویسنده شود، و او با وظیفه‌شناسی این دستور را گردن نهاد. تنها حکمی که سارتر هرگز از آن سر نتابید این فرمان بود که «بنویس»؛ و نه تنها سر بر نتافت، بلکه آن فرمان را شعار خویش قرار داد. الفاظ نه تنها در کودکی، بلکه در سالهای پختگی نیز همواره حاکم بر زندگی او بودند. بنابراین، گزیری نبود جز اینکه نام زندگینامهٔ خودنوشت او بشود *Les mots* ــ یعنی «کلمات» ــ همچنان که «بوم طبیعی» وی آپارتمانی در پاریس مشرف بر بامهای آن شهر شد تا بگذارد «هوای رقیق آسمان ادب» به مشام او برسد. عالم طبیعت هرگز نزد سارتر کوچکترین معنایی نداشت[۲۸].

شارل شوایتزر از استعداد بازیگری نیز بی‌بهره نبود و ژستهای اشرافی می‌گرفت. ژان پل کوچک در محیطی که پدر بزرگ و مادر بزرگ و مادرش آنچنان ناز او را می‌کشیدند، چاره‌ای نداشت جز اینکه نقش بازی کند. مجبور به شیرین‌کاریها و شیرین‌سخنیهایی بود که «تماشا گرانش» از او انتظار داشتند. روزی که عاقبت به «دغلبازی» خویش پی برد، جهان در نظرش تیره و تار شد[۲۹]. عجیب اینکه سارتر در خاطرات خود، ریشه و منشأ دورویی و ریایی[۳۰] را که بعدها یکی از موضوعات اصلی فلسفهٔ وی شد، درست روشن نکرده است.

چیزی که او را نجات داد، ادبیات بود. سارتر طفلی کمرو و خجول و اهل کتاب بود و در پارک لوکزامبورگ کمتر همبازی پیدا می‌کرد. در سالهای بعد نیز پس از اینکه با خانواده‌اش به شهر لاروشل نقل مکان کرد، به‌همین نحو احساس می‌کرد که از همدرسان سالمتر و نیرومندتر خود دور و جداست. در خانه به این نتیجه رسید که de trop [یا آدم زیادی] است، و این نیز مفهوم دیگری بود که بعدها به واژگان فلسفی خاص او افزوده شد. نوشتن دلیلی به دستش می‌داد که چرا زنده است: عذری برای واقعیت وجودش می‌تراشید؛ ماسکی بود برای نجات و رحمتی که دیگران از مرگ یا دیانت می‌طلبیدند؛ راهی پیش پایش می‌گذاشت تا زندگی خویش

28) Ibid., 22-24, 33, 49, 51, 59, 63, 98-103, 154-156, 163-165, 178.
29) Ibid., pp. 83 - 86.
۳۰) bad faith، ترجمهٔ انگلیسی اصطلاح فرانسه mauvaise foi که معمولاً «سوء نیت» ترجمه می‌شود (بیشتر به معنای تقلب که در قوانین مصطلح است) ولی در سارتر، به قسمی که ما تعبیر کردیم مناسبتر است. - م.

را از چنگال بخت و تصادف برهاند[۳۱]. در پس کشش و کوشش و آهنگ تب آلود تلاشهای ادبی سارتر، به گفتهٔ یکی از نزدیکترین یارانش، «آرامش» و «وحشت نهفته»ای بود که از کودکی در وی مانده بود و به جنبهٔ تیرهٔ نوشته‌هایش و توجه مخصوصش به جوانب ناگوار و مشمئزکنندهٔ هستی نشأت می‌داد: جنبه‌هایی که سبب می‌شد بسیاری از خوانندگانش بر خلاف محارم و نزدیکانش که او را مردی سرخوش و دریادل و کنجکاو دربارهٔ همه چیز می‌دانستند و دوست می‌داشتند، فردی زود خشم و بدبین بپندارند[۳۲].

یک عامل دیگر نیز در کودکی سارتر شایان ذکر است. افراد خانواده شوایتزر اهل آلزاس و، به این جهت، دوزبانه بودند. شارل شوایتزر در قالب [آلمانی] کارل شوایتزر در ایام بازنشستگی کلاس زبان دایر کرده بود و تخصصش آموزش فرانسه به مسافران آلمانی بود. شاگردانش نیز مانند خودش اغلب زنده دل و احساساتی بودند و بسیاری از اوقات برای صرف غذا به خانهٔ معلمشان میهمان می‌شدند. بنابراین، ژان پل از کوچکی گوشش با آلمانی آشنا بود، و به‌نظر می‌رسد، بر این مبنا، تقدیر این بوده که بعدها نظریات فیلسوفان آلمانی دورهٔ بعد از جنگ جهانی اول را به قالبی بریزد که نزد فرانسویان دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم قابل فهم باشد.

سارتر پیش از آنکه فیلسوفی بلند آوازه شود، از لاروشل به پاریس بازگشت و در یکی از بهترین دبیرستانهای پایتخت برای ورود به دانشسرای عالی درس خواند و یک بار در امتحان آگره گاسیون شکست خورد و بار دوم قبول شد و با سیمون دو بووار آشنایی پیدا کرد (و بعدها او را شریک زندگی و اندیشه‌های خود ساخت و تفکرات خویش را پیش از آنکه پخته و پرورده شود همیشه نخست با وی در میان می‌گذاشت). در ۱۹۳۳، چند ماه قبل از به قدرت رسیدن هیتلر، به آلمان رفت و در انستیتو فرانسه جانشین رمون آرون شد و یک سال در آن سرزمین به‌سر برد.

در آلمان، سارتر با همان انرژی همیشگی مستغرق در پدیدارشناسی ادموند هوسرل[۳۳] شد. آرون در بازگشت از برلین خبر از نوع جدیدی نظریه‌پردازی آورده بود که به‌نظر می‌رسید درست آن چیزی باشد که سارتر جستجو می‌کرد، یعنی فلسفه‌ای که موضوع آن امور معین و

31) Ibid., pp. 96, 134-135, 193, 251.

32) Francis Jeanson, "Un quidam nommé Sartre," "Postface" to *Le problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, 1965), p. 325.

۳۳) نویسنده نام این فیلسوف را بخطا ادوارد (Eduard) هوسرل نوشته است که ما اصلاح کردیم. - م.

مشخص و خارجی است و توجه پیروان آن مصروف نمودها یا ظهورات، صرف‌نظر از مقولات کلی متعارف، است. شبی آرون و سارتر در کافه‌ای در محلهٔ مونپارناس[34] نشسته بودند و لبی تر می‌کردند. سیمون دووبووار می‌نویسد: «آرون در حالی که به گیلاسش اشاره می‌کرد، به سارتر گفت: «ببین، اگر تو پدیدارشناس باشی، می‌توانی دربارهٔ این مشروب حرف بزنی و فلسفه‌ای از آن درست کنی!» رنگ از رخ سارتر از شدت هیجان پرید... چون این دقیقاً همان کاری بود که او از سالها پیش می‌خواست بکند[35].» سارتر با یافتن هوسرل، وارد شاهراه نظریه‌پردازیهای خویش شد. البته در برلین نوشته‌های شلر و دو رقیب اگزیستانسیالیست، یاسپرس و هایدگر، را نیز خوانده بود؛ ولی تا ۱۹۳۹ که مشغول آمادگی برای تصنیف اثر عمده‌اش به منظور سازگارکردن اندیشهٔ هایدگر با سیاق فکری روشنفکران فرانسوی شد، هنوز او را مورد مطالعهٔ دقیق قرار نداده بود.

آنچه سارتر از فروید خوانده بود، حتی از این هم نامنظمتر و پراکنده‌تر بود. به گفتهٔ سیمون دو بووار، تنها با دو کتاب فروید، تعبیر رؤیا و آسیب‌شناسی روانی زندگی روزانه، آشنایی داشت. آنچه از روانکاوی فهمیده بود، هم او را جلب می‌کرد و هم در درونش باعث مقاومتی ریشه‌دار می‌شد. فروید را مکتشف چیره‌دست زوایا و خفایای رفتار آدمی می‌دانست و می‌ستود، اما نظر او را دربارهٔ ضمیر ناخودآگاه از جهت آزادی و اختیاری که در قلب فلسفهٔ خویش برای انسان قائل بود خطرناک می‌دانست و رد می‌کرد و، به‌جای آن، مفهوم دورویی را نشانده بود. تا پانزده سال بعد، سارتر همچنان عقل را اصل قرار می‌داد و در این زمینه حاضر به هیچ‌گونه تجدید نظر نبود و، گرچه نوعی قرابت و مشابهت میان اندیشه‌های خودش و صورت «شاعرانهٔ» روانکاوی می‌دید که گاستون باشلار مبلغ آن بود، عمدتاً پیرو «نور عقل» بنا به سنت مکتب دکارت بود[36]. تنها هنگامی که در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ با خطرناکترین بحران حیات فکری خویش مواجه شد، سرافکنده و پشیمان بار دیگر برای کسب راهنمایی، به فروید روی آورد.

ظاهراً، با اینکه شواهد ناراحتیهای مرتفع نشده از زمان کودکی بوضوح در سارتر مشاهده می‌شد، هرگز این فکر به‌خاطر وی نرسید که شیوهٔ درمانی روانکاوی ممکن است به حال او سودمند باشد. سارتر سخت در نوجوانی آزرده شده بود: آزرده شده بود از اینکه مادرش هنگامی که او یازده سال داشت دوباره ازدواج کرده بود، و همچنین از اینکه کمابیش

34) Montparnasse

35) Beauvoir, *Prime of Life*, p. 112.

36) Ibid., pp. 23, 106 - 107, 425.

مقارن با آن زمان پی برده بود که به هیچ وجه خوش‌قیافه نیست. از این گذشته، دستخوش این وهم بود که زنازاده است، و این موضوع بارها در نوشته‌های داستانیش از گوشه و کنار سر برآورده است. یکی از دوستان جوانتر سارتر بر این عقیده بوده است که اشتغال خاطر وی به مسئلهٔ «حرامزادگی» می‌توانست پایهٔ کوششهای غیرتخصصی وی در روانکاوی قراربگیرد[۳۷]. در سی سالگی سارتر دچار این توهم شد که مشتی خرچنگ او را تعقیب می‌کنند[۳۸]. البته خرچنگها سرانجام ناپدید شدند و «نور عقل» غلبه کرد، ولی آسیب‌پذیری و شکنندگی عاطفی برجای ماند.

هایدگر بعد از هوسرل وارد جهان فکری سارتر شد و فروید بمراتب دیرتر و مارکس باز هم با تأخیر بیشتر. تا دههٔ ۱۹۳۰، سارتر چند تصور اجمالی از نظریات مارکس حاصل کرده بود، اما تا جنگ جهانی دوم هنوز در اساس غیرسیاسی و برکنار از مسائل ایده‌ئولوژیک بود. گرچه دلیل‌تراشیهای پیش پا افتادهٔ بورژوازی را با تحقیر رد می‌کرد، سوای نوعی آنارشیسم فکری به‌سلیقه شخصی، هنوز چیزی نداشت که به‌جای آن دلیل‌تراشیها بگذارد. در ۱۹۳۶ از جبههٔ خلق هواداری می‌کرد، ولی صرفاً از بیرون، کما اینکه حتی زحمت رأی دادن به خود نداد. ولی سپس جریان مونیخ [و سازش با هیتلر] پیش آمد و سارتر بناگاه تکان خورد و پی برد که مقاومت مسلحانه در برابر هیتلر پرهیزناپذیر است[۳۹]. یک سال بعد، هنگامی که آتش جنگ زبانه کشید، او نیز به خدمت سربازی احضار شد.

زمستان «جنگ قلابی» را سارتر به‌اجبار عاطل و بیکار در واحدی غیر رزمی در آلزاس گذرانید. ولی فرصتی به دست آورد که بدقت بسنجد و ببیند پس از جنگ چه باید بکند. به این نتیجه رسید که دیگر نمی‌تواند از سیاست فاصله بگیرد، بلکه باید «بار موقعیت خویش را به دوش بکشد» و درگیر فعالیت ایده‌ئولوژیک شود، زیرا هرگونه رفتار دیگری به‌منزلهٔ طفره و گریز و دورویی خواهد بود. هنوز یک‌سال نگذشته، فرصت اجرای این درک تازه پیش آمد. سارتر در ضمن شکست میهنش به‌دست آلمانی‌ها اسیر شد و با شور و شوق به استقبال تجربهٔ یکسره جدید زندگی در اردوگاه اسیران جنگی رفت. مزهٔ زندگی جمعی سخت به مذاقش خوش آمد؛ یکی از نمایشنامه‌هایی را که بر ضد آلمانی‌ها نوشته بود به‌صحنه آورد و اسباب تقویت روحیهٔ ضعیف اسیران را فراهم کرد[۴۰]. به همین نحو، چند ماه بعد نیز که آزاد شد، نهایت

37) Francis Jeanson, *Sartre par lui - même* (Paris, 1955), pp. 61 - 62.
38) Beauvoir, *Prime of Life*, pp. 169-170, 177-178. 39) Ibid., pp. 211, 268.
40) Ibid., p. 342.

همچنین: ←

کوشش را برای گرد آوردن دوستان اهل ادبش در یکی از نخستین گروههای مقاومت در پاریس انجام داد، و پس از چندی، چنانکه پیشتر هم متذکر شدیم، با نویسندگان کمونیست به همکاری پرداخت. پس‌از آزادی فرانسه، مجله‌ای جدید به نام له تان مدرن [= عصر جدید] تأسیس کرد که با موضوعات ادبی و سیاسی هر دو سروکار داشت، و با آغاز جنگ سرد، در بنیانگذاری یکی از نهضتهای سیاسی مدافع بیطرفی شرکت جست. اما این اقدام نیز که هدف از آن آرایش دادن به روشنفکران دست چپی در جوار کمونیستها ولی مستقل از آنان بود، موفقتر از تلاش پیشین او در زمان جنگ از آب در نیامد و هنوز کمی بیش از یک سال نگذشته، در نتیجهٔ تضادهای درونی، بکل فرو پاشید. سارتر از این تجربه به‌خود آمد و پی برد که در سیاست هنوز تازه‌کار است و شتابزده و بدون اینکه از لحاظ ایدهٔولوژی آمادگی کافی داشته باشد عمل کرده است. بنابراین، برای ورود به دومین مرحلهٔ زندگی اجتماعی خویش آمادهٔ رویارویی تمام عیار با مارکس شد و او را راهنما قرار داد.

در این اثنا، سارتر به‌عنوان پیشوای فلسفهٔ اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم در فرانسه، شهرتی به‌هم رسانیده بود. شگفت اینکه نام «اگزیستانسیالیست» که بعدها آن‌چنان روی او ماند، در اواخر جنگ و تازه پس از هفت سال نوشتن و انتشار دادن تحقیقات فلسفی، آن هم به طور تقریباً سرسری، به وی اطلاق شد. گابریل مارسل که پیش از سارتر در آن طریق گام نهاده بود، بظاهر قبل از همه کس او را اگزیستانسیالیست نامید. سارتر شخصاً ــ البته تا جایی که حاضر بود اصولاً هیچ‌گونه برچسبی به‌خود بپسندد ــ خویشتن را پدیدارشناس می‌دانست و تازه بعد از جنگ چیزی شبیه مرامنامه‌ای اگزیستانسیالیستی صادر کرد. پنجمین و پر نفوذترین اثری که در فلسفه پدید آورد، چنانکه از عنوانش نیز برمی‌آمد، صرفاً «تحقیقی در هستی‌شناسی از نظر پدیدارشناسی»[41] بود.

کمتر کسی از معاصران سارتر کتاب هستی و نیستی را یکسره و بدون توقف خواند. کتاب در بدو انتشار تأثیری در عامهٔ مردم نگذاشت، و مدتی طول کشید تا منتقدان و فیلسوفان متخصص به بحث دربارهٔ آن بپردازند. تا پیش از اینکه نمایشنامه‌ها و رمانهای سارتر خوانندگانی در میان مردم پیدا کند، کسی به رسالهٔ فلسفی او مراجعه نمی‌کرد تا ببیند نوشته‌ها هنری او بر چه

→ Simone de Beauvoir, *La force des choses* (Paris, 1963).
ترجمهٔ انگلیسی: *Force of Circumstance*, trans. Richard Howard (New York, 1965), pp. 5-6.
41) "An Essay in Phenomenological Ontology."
[غرض عنوان فرعی کتاب معروف او، هستی و نیستی، است. - م.]

مردم پیدا کند، کسی به رسالهٔ فلسفی او مراجعه نمی‌کرد تا ببیند نوشته‌ها هنری او بر چه اصول و مفروضاتی در عالم کلیات و انتزاعات پی‌ریزی شده‌اند. و تازه در این‌گونه مواقع نیز آنچه خواننده در آن کتاب می‌دید، بیشتر سبب سرگردانی وی می‌شد. هستی و نیستی برای کسانی که به نثر روشن و شفاف برگسون انس گرفته بودند، کتابی ثقیل و دشوار بود: مغلق و مطول بود و نویسنده در آن از «جعل اصطلاحات نوظهور و تخلف از قواعد نحوی» و افزودن به ثقل نوشته با «روی هم انباشتن الفاظ» و تطویل کلام حتی مدتها بعد از بیان نکتهٔ مورد نظر، ابا نکرده نبود[۴۲]. به‌علاوه، کتاب، چه از جهت معنا و چه از لحاظ بیان، آن قدر مشوب به سلیقهٔ شخصی نویسنده بود که خوانندگان فرانسوی ربطی میان نظریات فلسفی وی و معنای اگزیستانسیالیسم به‌عنوان یکی از جنبشهای ادبی نمی‌دیدند و هرجی هم بر ایشان نبود.

سارتر در سراسر هستی و نیستی حق پیشکسوتان آلمانی خویش، هوسرل و هایدگر، و البته هگل را که پس از چندی محور اندیشهٔ او شد، ادا می‌کرد. به برگسون و پروست گاهی از باب اینکه نظریه‌ای وافی به‌مقصود در خصوص قوهٔ حافظه نداشته‌اند و، به این جهت، مشکلات حل نشدنی پیدا کرده‌اند، اشاره‌هایی می‌کرد و همچنین به مالرو و سنت-اگزوپری از میان همنسلهای خویش. مالرو را به‌سبب جمع کردن اندیشه با عمل که به کاملترین وجه در رمان امید جلوه‌گر بود، می‌ستود؛ و نمونهٔ واقعی تلاش هایدگر را برای یکی کردن ذهن و عین یا عالم و معلوم در کل کوششهای انسانی، در سنت-اگزوپری می‌دید[۴۳]. اما آن شیفتگی به مرگ که بر نسل رمان‌نویسان اندکی بزرگتر از سارتر غلبه داشت، در او به‌هیچ‌وجه دیده نمی‌شد. مرگ، به نظر او، امری صرفاً برونی ــ یا، به اصطلاح خودش، «پوچ» و «باطل» ــ بود.

کل بنای مفصل و معظمی که سارتر در هستی‌شناسی برافراشته بود، بر فرقی اساسی پی ریزی می‌شد میان آگاهی[۴۴] یا، به قول او، لنفسه[۴۵] (pour soi) از یک سو، و جهان پدیدارها[۴۶]، از جمله هستی خود شخصی که به آن آگاهی وجدان پیدا می‌کرد، از سوی دیگر، که کلاً در قلمرو موجود فی‌نفسه[۴۷] (en soi) جای می‌گرفت. غرابت این فرق در این بود که لنفسه از هر اعتبار فلسفی قابل تصوری بهره‌مند می‌شد اما موصوف به هیچ صفتی نبود. به‌عبارت دیگر، آگاهی از آن حیث که آگاهی بود[۴۸] از هر چیزی منزّه بود[۴۹]. کلمهٔ «نیستی» [یا «هیچی»][۵۰] در عنوان کتاب

42) Jeanson, *Problème moral*, pp. 136 - 137.

43) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Paris, 1943).

ترجمهٔ انگلیسی:
Being and Nothingness, trans. Hazel E. Barnes (New York, 1956), pp. 131, 170, 431.

44) consciousness 45) for - itself 46) phenomenal world

47) being - in - itself 48) consciousness as such

حاصل این معنا بود. موجود فی نفسه مقوم کل کائنات بود اما به سبب تکاثف و جرمی که داشت، همواره موجد این خطر بود که لنفسه را به قسمی هستی مکرر و ملال‌انگیز و افسرنده تنزل دهد. بنابراین، اقوال عمدهٔ سارتر همه به یک اصل و منشأ برمی‌گشت. هرچیز ارزشمندی ـ مانند «لنفسه، نیستی، آگاهی انسانی، آزادی، اختیار انتخاب» ـ در نظام فکری او آخر الامر «یک چیز بود و لاغیر[51]».

سارتر عمیقاً اعتقاد داشت که لنفسه از بیخ و بن آزاد و مختار است و بزور زیر این بار می‌رفت که اوضاع و احوال برونی محدودیتی برای اعمال آدمی ایجاد می‌کند، و تنها سد راه آزادی هر کس را آزادی دیگران می‌دانست. نتیجهٔ این طرز فکر، تصوری از مناسبات آدمیان با یکدیگر بود که از لحاظ سردی و تلخی سابقه نداشت. هر آگاهی فردی به‌تنهایی و جدا از دیگر آگاهیها، هستی خویش را دنبال می‌کرد و در معرض «دلهره»ای بود که، بنا به تعریف سارتر، از وقوف شخصی به استعداد نیکی و بدی خود او مایه می‌گرفت، نه ترس از اینکه دیگران ممکن است چه کنند. او معتقد بود که اکثر آدمیان چنین هشیاری و وقوفی را بر نمی‌تابند و به دامان خدعه و دورویی می‌گریزند که چون بیشتر به معنای دروغ گفتن به خود است تا دیگران، باید از نادرستی و دروغگویی به مفهوم متداول تفکیک شود. اما همان عدهٔ قلیلی نیز که سعی در وقوف به وضع و حال خویشتن دارند، نمی‌توانند با آنچه اندرزگران و مصلحان اخلاقی صداقت و صمیمت می‌نامند زندگی کنند. سارتر عقیده داشت که صداقت، پندار خام و «وظیفهٔ محالی» بیش نیست، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند بی‌آنکه به «شئ» ثابتی مبدل شود که آگاهی مطابق تعریف با آن منافات دارد، نسبت به آنچه در گذشته بوده است وفادار بماند[52].

در عالمی که بدین‌گونه درست شده است، به‌عقیدهٔ سارتر، مناسبات افراد انسانی با یکدیگر غیر از تعارض و ستیزه ـ یعنی آزادی هر کس در پیکار با آزادی دیگری ـ معنایی ندارد، و عشق نیز مانند صداقت و صمیمیت، پنداری بیش نیست، و عاشق براستی در پی چیرگی بر معشوق و سلطه یافتن بر اوست. او همچنین بر این نظر بود که تجربهٔ مشارکت و وفاق ـ یعنی وقتی [به جای «من»] می‌گوییم «ما» ـ هرگز بی‌واسطه و مستقیم حاصل نمی‌شود و همیشه باید رابطهٔ سومی در آن میان دخیل باشد. بنابراین، سارتر می‌گفت، در

۴۹) یا به تعبیر نویسنده «کمیتی منفی» است (negative quantity). ـ م.

۵۰) به فرانسه néant، به انگلیسی nothingness. ـ م.

51) Wilfrid Desan, *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean - Paul Sartre* (NewYork, 1960), p. 101.

52) Sartre, *Being and Nothingness*, pp. 29. 43. 47-50. 62-63. 525.

بافت هستی انسانی که از معارضهٔ آزادیهای رقیب به‌وجود می‌آید، چیزی جز آتش‌بسها و تفاهمها موقت امکانپذیر نیست، و احترام به آزادی دیگری «لفظی تهی از معناست»، زیرا هر موضع و نگرشی برای ابراز این احترام، سرانجام مخالف با آزادی مورد بحث از آب در می‌آید[۵۳].

سارتر قائل به این بود که آدمیان به‌جای اینکه متقابلاً به هم احترام بگذارند، نگاههای شوم و موذیانه به یکدیگر می‌اندازند و هر کس با این نگاه، نقابی را که دیگری به چهره زده است و در پس آن خویشتن را آسوده احساس می‌کند، از صورت او برمی‌گیرد. واکنشی که شخص خصلتاً در برابر چنین «نگاهی» از جانب دیگری بروز می‌دهد این است که خود را برهنه و شرمنده احساس می‌کند[۵۴]. در جهان سارتر، شرم نشانه و معیار احساس کمبود آدمی است و حکایت از این می‌کند که آسوده زیستن با همنوعان و بهره‌مندی از وجدان پاک، بر خلاف تصور انسانگرایان بورژوا، از محالات است.

تصوری از وجود که اینچنین بی‌دریغ به تشریح انگیزه‌ها می‌انجامید، و هستی‌شناسیی که این‌گونه بی‌امان مستلزم رویارویی با طفره‌های اخلاقی بود، بوضوح می‌بایست مشابهت و قرابتی با نظریهٔ کلاسیک روانکاوی داشته باشد. با این حال، هنگامی که سارتر در انتهای تحقیق طولانی خویش، به تشریح برداشت خود از «روانکاوی وجودی[55]» می‌پرداخت، روشن بود که فلسفهٔ او با بینش محوری فروید مباینت دارد. سارتر از ادای حق کامل مکتب فروید به مناسبت اینکه تنها مکتب پیش از وی بوده که از «همان شواهد اصلی» ابتدا کرده و کوشیده است به «ساختهای ژرفتر» اگاهی انسان برسد، ابایی نداشت. منتها مدعی بود که این جستجو در میانهٔ راه متوقف شده است، و فروید به کاوش در گذشتهٔ بیماران خویش اکتفا کرده است و برای پژوهش در آینده‌ای که شکل مجموعی[۵۶] هیجانهای ایشان به سوی آن هدفگیری می‌شده، به کار ادامه نداده است و، بویژه، به منظور فهم «برنامهٔ بنیادیی» که به زندگی هریک معنایی داده، کوششی به‌ظهور نرسانده است. مسألهٔ «برنامهٔ[۵۷]» هر کس، بعدها هرچه ساتر بیشتر مجذوب قلمرو جامعه شد، بیشتر در اندیشهٔ او کسب اهمیت کرد.

سارتر معترض بود که فروید به‌سبب دلمشغولی به ضمیر ناخوداگاه، این رویکرد به سوی آینده را به حساب نگرفته است، و به حد کافی در معنای «سانسور»ی که می‌گوید مانع از آگاهی کامل ما به افکار ممنوع و تحمل‌ناپذیرمان می‌شود، نکاویده است. او عقیده داشت که

---

53) Ibid., pp. 364, 366, 375, 409, 429.

54) Ibid., pp. 288-289.

55) existential psychoanalysis

56) configuration

۵۷) project، سارتر معنای خاصی از این واژه اراده می‌کند. غرض از «برنامه»، نحوهٔ هستی برگزیدهٔ لنفسه است که در کردار با توجه به هدفی در آینده متجلی می‌شود. به این اعتبار، شاید بتوان آن را «فراپویی» نیز ترجمه کرد. - م.

اگر این «سانسور» دقیقتر مورد بررسی قرار گیرد، خواهیم دید که چیزی جز خودفریبی عمدی یا یکی از جنبه‌های دورویی نبوده است. چنانکه پیشتر نیز یادآور شدیم، برداشت سارتر از دو رویی، او را مجبور به طرد «فرضیهٔ ضمیر ناخودآگاه» فروید کرد. سارتر معتقد بود که ضمیر ناخودآگاه گریزگاهی پیش پای آدمی برای فرار از پیامدهای تقلب و دغلبازی درونی خود او می‌گذارد[۵۸].

در جهان اخلاقی سارتر، هیچ محلی برای عذر و بهانه و هیچ جایی برای پشیمانی و تأسف نبود. تنها چیزی که وجود داشت «احساس مسؤولیتی کمرشکن» بود: احساس اینکه انسان «محکوم به آزادی است» و باید «بار تمام دنیا را به دوش بکشد[۵۹].»

اجمال مباحث هستی و نیستی به گونه‌ای بود که دیدیم. کتاب در حقیقت، با همهٔ ثقل و سنگینی، بیان حال خود نویسنده بود. اضطرابهای او و تلاشهای بی‌امانش برای رفع آن اضطرابها به‌وسیلهٔ صورتبندی قضایا به‌شیوهٔ ادبی یا فلسفی، از خلال واژگان کتاب هویدا بود. یکی از دوستداران جوان سارتر معتقد بود که او دچار وسواس فکری است و می‌کوشد این وسواس را به‌سود یا به‌زیان خوانندگانش (هرکدام که شد) از خود دور کند[۶۰]. دیگری می‌گفت سارتر روشنفکری است که لبهٔ تیز تفکر خویش را با حدت هرچه تمامتر متوجه شخص خود کرده است و زیر مهمیز آتش درونی وارد «نوعی بازی جهنمی با ضمیر خودآگاه» شده است[۶۱]. ترس از به‌دام افتادن و محبوس و محصور شدن، در سراسر کتاب در گوشه و کنار پنهان بود. سارتر موجود فی‌نفسه را، بر سبیل مجاز، غلیظ و لزج و چسبنده توصیف می‌کرد و می‌گفت لنفسه که بی‌وزن و شفاف است پیوسته در خطر تلاشی و غرق شدن در آن است. عکس العمل سارتر در برابر این‌گونه آلودگی، تهوع یا غثیان بود. (نام رمانی که نخست توجه عامهٔ خوانندگان را به او جلب کرده نیز غثیان بود). این بیزاری و اشمئزاز فلسفی ممکن بود گاهی سراسر جنبهٔ جسمی وجود را در بربگیرد. جایی در هستی و نیستی، سارتر به‌طور گذرا به «خصلت مهوع گوشت [تن]» اشاره می‌کند[۶۲].

بنابراین، زن که در عالم اسطوره همیشه ناقل صفات بدنی معرفی شده، خودبه‌خود در

58) Ibid., pp. 52-53, 458, 564, 570, 573.

59) Ibid., pp. 553, 555-556.

60) Jeanson, "Un quidam," p. 307.

61) Victor Brombert, *The Intellectual Hero: Studies in the French Novel 1880-1955* (Philadelphia and New York, 1961), p. 197.

62) Sartre, *Being and Nothingness*, p. 357.

معرض بدگمانی قرار می‌گیرد. منتقدان بارها گفته‌اند که در نمایشنامه‌ها و رمانهای سارتر، زنان موجوداتی نرم و نمناک و پرسوراخ ـ و یک بار حتی «باتلاقی» ـ معرفی می‌شوند، و او همواره با ایشان به‌خشونت رفتار می‌کند. تن (یا حیات یا هستی) غلیظ و لزج ـ و، در یک کلام، مادینه ـ است و عقل، سخت و تیز و نرینه. میان این دو قلمرو، هیچ‌گونه تفاهم عاطفی یا عقلی و فکری امکانپذیر نیست. «قوهٔ عقلی که بر پایهٔ مفاهیم هندسی مکتب دکارت می‌اندیشد، و همهٔ حیات را در چارچوب معانی و تصوراتی به شفافیت و شکنندگی بلور ثابت نگاه می‌دارد... فقط می‌تواند نیروی فرازجوی زندگی را عدم یا نیستی معرفی کند[۶۳].»

سارتر از پدیدارشناسی استقبال کرده بود به سبب سروکار داشتن آن با امور محسوس و ملموس و به عنوان پاد زهری برای خنثی کردن اثر تربیت فلسفی فرانسوی خویش که پایهٔ آن خردورزی محض بود[۶۴]. امادرجریان بهره‌برداری از تعالیم هوسرل برای‌رسیدن‌به‌مقاصد خویش، گرفتار گونهٔ دیگری خردورزی محض شده بود. آمده بود از زندانی آشنا و قدیمی بگریزد و به‌دست خویش به زندان جدیدی ساختهٔ خودش افتاده بود. این نتیجه‌ای بود که گابریل مارسل پس از خواندن هستی و نیستی گرفته بود، و هیچ‌کس از نظر صلاحیت برای داوری دربارهٔ امکان دوام و بقای راه فلسفی سارتر به‌پای او نمی‌رسید. مارسل از دقتی که سارتر در تشریح پدیدار دورویی به‌خرج داده بود ستایش می‌کرد، امابراین‌گمان بودکه نویسندهٔ هستی و نیستی، به‌نام آزادی، اندیشهٔ خویش را گرفتار «دور جهنمی باطلی» کرده است. از اینها گذشته، «مهمترین سؤالی» که کتاب در ذهن مارسل برمی‌انگیخت این بود که چگونه ممکن است نوشته‌ای «از مقدماتی ابتداکندکه در عصردیگری یقیناً معنوی [یا ایده‌آلیستی] تلقی می‌شد» و «به‌نتایجی برسدکه هیچ شخص مادی مسلک [یا ماتریالیستی]از پذیرفتن آنها ابا ندارد[۶۵].» مارسل درپس صورتهای جدیدی‌که سارتر به‌قضایا داده‌بود و درپرتو اعتقاد سرسختانهٔ خویش به‌اصالت روح، نوع پنهانی از مادی مسلکی [یا ماتریالیسم] می‌دید. پیش از اینکه هستی و نیستی به نگارش درآید، دوگانگی میان اصالت معنا [ایده‌آلیسم] و اصالت ماده [ماتریالیسم] (یا، به تعبیر بهتر، بین ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم) عمدتاً برطرف شده بود، و هم فیلسوفان و هم دانشمندان علوم اجتماعی کوشیده بودند این‌گونه فرقها راکه یادگار قرن نوزدهم بود پشت

---

63) Theophil Spoerri, *Die Struktur der Existenz* (Zürich, 1951).

منتخبی از فصل مربوط به سارتر، با مشخصات زیر به انگلیسی ترجمه شده است:

"The Structure of Existence: *The Flies*" in *Sartre: A Collection of Critical Essays*, p. 59.

۶۴) intellectualism، یعنی اعتقاد به اینکه منشأ هر معرفتی و مبدأ کل هستی عقل محض است. توسعاً، به همه چیز در چارچوب معانی مجرد نظر کردن. - م.

65) Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, pp. 179, 183.

سر بگذارند و، در عوض، روشنایی را مورد توجه قرار دهند که عملاً به‌وسیلهٔ آنها بشود برساخته‌های عقلی را عجالتاً به محک تحقیق زد. از این نظر، روش سارتر نشانهٔ گامی به قهقرا بود، و فرق بنیادینی که او بین لنفسه و موجود فی‌نفسه می‌گذاشت، باز قلمرو هستی [یا وجود خارجی] و قلمرو اندیشهٔ محض [یا ذهن] را از یکدیگر جدا می‌کرد.

سارتر، به شیوهٔ دکارت، خوانندگان خود را مخیر به انتخاب یکی از دوشق مانعةالجمع می‌کرد. اگر کسی تصور آگاهی بدون هیچ وصف و صفتی را نمی‌پسندید، آزاد بود که غلظت و چسبناکی هستی جسمانی را برگزیند. و شاید این انتخاب چندان بد هم نبود، زیرا بالاخره در اینجا بود که زندگی و عمل جریان پیدا می‌کرد. روی دیگر سکهٔ معنویت [یا ایده‌آلیسم] افراطی سارتر، مفهومی از وجودبودکه بآسانی می‌شد از آن شدیدترین برداشتهای مادی راکرد.

لنفسهٔ سارتر چیزی یکسره نوظهور بود. ممکن بود در نخستین نظر شبیه ذهن یا روح یا نفس یا «من» یا خود آگاهی در مکاتب فلسفه یا روانشناسی غرب بنماید، ولی در واقع با همهٔ آنها متفاوت بود چون اصولاً تعریفی نداشت یا، به عبارت دیگر، در تعریف آن گفته می‌شد که هیچ است و، بنابراین، ضرورتاً بکلی عاری از جنبهٔ شخصی و فردی بود، و جز این نیز نمی‌توانست باشد، زیرا بهره‌مند ساختن آن حتی از «کوچکترین ذرهٔ وجود»، مساوی می‌شد با اینکه «به جبر یا موجبیت، فرصت ناخن بند کردن بدهیم» و، در نتیجه، «آگاهی محض و شفاف» را از آزادی محروم کنیم. پس می‌بینیم که جستجوی بی‌امان و سازش‌ناپذیر سارتر در پی آزادی، سرانجام به نقض و نفی هدف اصلی او منتهی شد. «او لنفسه را آنچنان از [هر محتوایی] خالی کرد که بالاخره آن راکشت[66].» با هیچ و نابود شدن آگاهی، تنها راهی که باقی می‌ماند راه مسلک مادی بود.

اماحقیقت این‌بود که سارتر موفق به برقرار نگاه داشتن تعاریف فلسفی خود تا آخر نشد. «منِ» فردی بظاهرحذف شده‌بود، اما به هیأتهای مبدل پیوسته از خلال عبارت نویسنده سر برمی‌آورد. تصور «روانکاوی وجودی» بدون چیزی که بتوان نام آن‌را «من» گذاشت و بدون مفهومی ازفردیت آدمی، محال‌بود. کسی‌که می‌بایست دراین رشتهٔ‌جدیدمقامی‌نظیرفروید پیدا کند و هنوز ظهورنکرده‌بود، بدون شک لازم بودچیزی ملموستر از [تنزه محض یا] «کمیتی منفی» دردست‌داشته‌باشد. این‌جنبهٔ تأملات‌خویش را سارتر هنوزبه‌طورکامل نسنجیده بود. مبحث روانکاوی وجودی، بیشتر مانند الحاقیه‌ای به بقیهٔ کتاب [هستی و نیستی] بود.

از سوی دیگر، حق با سارتر بود که قرابت و شباهتی میان نظریات خویش و شیوه‌های

66) Desan, op. cit., pp. 153, 158.

معمول در روانکاوی می‌دید. او موضوع را معکوس کرده بود و لازم نداشت وارد تعریف شیوهٔ تازه‌ای در روانکاوی شود. جانشینان فروید از مدتها پیش با سوق دادن پژوهشهای خویش به سمتهایی که همزمان به سارتر نیز مکشوف شده بود، مشغول این کار بودند. سارتر و دیگر پژوهندگانی که با مقولات وجودی سرو کار داشتند، این نکته را می‌خواستند به فرویدیهایی ظریف‌اندیش بعدی نشان بدهند که از لحاظ فلسفی چه اصولی در تحقیقات آنان [یعنی فرویدیها] به‌طور ضمنی مسلم گرفته شده است و چگونه ایشان نیز بی‌آنکه متوجه باشند «همواره به‌طور غیررسمی اگزیستانسیالیست» بوده‌اند. وجه مشترک تعالیم سارتر و روانکاوی کلاسیک، پافشاری بر وجود «حقایقی بیرحم» بود که آدمی را با ضرورت تصمیم مواجه می‌کرد. در هر دو، محل تأکید «اضطراب دربارهٔ خود هستی» بود که امکان داشت بر حسب اینکه کدام یک از عوارض آن به ظهور برسد و به مراقبت نیاز پیدا کند، به نامهای مختلف بالینی یا فلسفی خوانده شود. ممکن بود «بی‌رسمی[67] یا پرشیدگی یا دلهره یا یأس یا بی‌هویتی یا بیگانگی یا مهجوری» نام بگیرد، ولی به‌هرحال، همیشه بر می‌گشت به حالتی عاطفی که «حتی سایه‌ها نیز در تیرگی آن ناپدید» می‌شدند[68]. سارتر به این معنا پی برده بود و به بیان رسا در مؤثرترین قطعه‌های کتاب طولانی خویش، به ابراز آن می‌کوشید. خوانندگان کتاب نیز پس از آنکه خسته و نومید از دست و پنجه نرم کردن با اصطلاحات خاص نویسنده باز می‌گشتند، همیشه همین معنا را با خود به یادگار می‌بردند.

بنابراین، آنچه در تعبیر سارتر از روانکاوی دوام و بقایی پیدا می‌کرد، ربطی به کلیات نوساختهٔ او نداشت، و این حکم در مورد نتایج اخلاقی و سیاسی فلسفهٔ وی نیز صادق بود. از اول در مقولاتی که سارتر در هستی‌شناسی به‌کار می‌برد، چیزی دلبخواه و خارج از قاعده وجود داشت. وقتی او دست به تعمیم آن مقولات به حوزهٔ ایده‌ئولوژی زد، این امر از گذشته نیز شدیدتر شد.

فلسفهٔ وجودی سارتر هیچ‌گونه پیوستگی ضروری با هیچ اعتقاد سیاسی خاصی نداشت. بنابراین، خوانندگانی که می‌خواستند سلسله اقوال اخلاقی منسجمی از نمایشنامه‌ها و رمانهای او استخراج کنند، به‌خطا می‌رفتند. سارتر نخست در ۱۹۳۸ با رمان غثیان[69] به شهرت

67) anomie

68) Avery D. Weisman, M. D., *The Existential Core of Psychoanalysis : Reality Sense and Responsibility* (Boston, 1965), pp. VII, 215, 231-233.

69) Jean - Paul Sartre, *Nausea [La nausée]*.

رسیده بود، و پس از انتشار هستی و نیستی، دوباره با نمایشنامه‌هایی مانند مگسها[70] و دربسته[71] که هر دو در واپسین ماههای اشغال فرانسه به‌صحنه آمده بودند، و همچنین با نوشتن دو جلد اول رمانی به نام راههای آزادی[72]، به حوزهٔ ادبیات بازگشته بود. او نیز مانند گابریل مارسل، با رفت و آمد میان فلسفه و نمایشنامه نویسی، از حیث عاطفی تجدید قوا می‌کرد. در برخی از نمایشنامه‌های او پیامی مستتر بود. مثلاً در مگسها، لحن سخنوریهای ایام نهضت مقاومت، نزد بینندگان بهره‌مند از احساس مظلومیت و ستمدیدگی محسوس می‌افتاد. اما میان آنچه سارتر در کارهای فلسفیش می‌نوشت و آنچه بازیگران نمایشنامه‌هایش روی صحنهٔ تئاتر می‌گفتند، هیچ‌گونه تناظر یک‌به‌یک وجود نداشت. او در آثار هنریش می‌خواست اشخاص داستان را «در موقعیت» نشان دهد و آشکار کند که چگونه ایشان «سر بزنگاه» یا در لحظهٔ تصمیم، واقعیت را به‌دست خودشان شکل می‌دهند[73]. نهضت مقاومت بالاترین نمونهٔ تکرارناپذیر این‌گونه امتحان را به دست داده بود. ولی سارتر حتی در آن دسته از رمانها و نمایشنامه‌هایش که در آنها یادی از این موضوع نمی‌شد، باز با تشریح موقعیتهای اخلاقی دشوار و توانفرسا، تأثیر مخصوص خود را برجای می‌گذاشت. قهرمانان آثارش، «محال اندیشانی» بودند که با «صداقت و صمیمیتی اندوهبار»، یکراست خود را به «بن بست» می‌رساندند[74].

سارتر در انتهای هستی و نیستی قول داده بود که دنباله‌ای در زمینهٔ اخلاق به آن کتاب بنویسد و، در آخرین صفحه‌ها، طرح اجمالی مباحث اثر آینده را ترسیم کرده بود. اما رسالهٔ دوم نیز مانند جلد نهایی راههای آزادی که خوانندگان سالهای پیاپی بیهوده در انتظار آن ماندند، هرگز نوشته نشد. نویسنده به وعدهٔ خویش وفا نکرد و، به‌عوض، به موضوعهای بظاهر عاجلتر روز پرداخت. در هر دو مورد، آنچه وفای به عهد را امکان‌ناپذیر کرد، تغییر جهت تدریجی افکار او بود، به‌نحوی که وقتی سارتر به اواسط دههٔ ۱۹۵۰ رسید، دیگر از این حال و هوا بیرون آمده بود که شرحی منظم و منسجم دربارهٔ اخلاق از نظر اگزیستانسیالیسم بنویسد.

به جبران این کمبود، در پاییز ۱۹۴۵ سارتر خطابه‌ای ایراد کرد که وجیزه‌ای در اخلاق بود

[این رمان یک بار به نام غثیان و بار دوم زیر عنوان تهوع به فارسی ترجمه شده است. - م.]

70) Sartre, *The Flies [Les mouches]*.

71) Sartre, *No Exit [Huis clos]*.

72) Sartre, *Roads to Freedom [Les chemins de la liberté]*.

[ترجمه‌ای ناقص و نارسا به فارسی موجود است. - م.]

73) Jeanson, *Sartre par lui - même, p. 12.*

74) Brombert, op. cit., pp. 202-203.

(و بعدها زیر عنوان اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر[75] منتشر شد) و بدین وسیله نسبت به تنگنایی که به‌سبب شهرت نامترقبش در آن قرار گرفته بود، واکنش نشان داد. با پایان یافتن جنگ، اگزیستانسیالیسم موضوع داغ روز شده بود. همه جا این کلمه ورد زبانها بود و سارتر اعتراض می‌کرد که حتی از آن به‌عنوان شاهد پیشتازی مجدد فرانسه در صحنهٔ ادبیات پس از آن همه زجر و عذاب، برای پیشبرد ناسیونالیسم فرهنگی استفاده می‌شود. سارتر نخست از پذیرفتن صفت «اگزیستانسیالیست» که مارسل به او اطلاق کرده بود، سرباز می‌زد و می‌گفت فلسفهٔ من «فلسفهٔ هستی» است و سر در نمی‌آورم که اگزیستانسیالیست [یا پیرو مکتب اصالت وجود] بودن به چه معناست. ولی عاقبت چون دید همه ــ و اکثراً به‌اشتباه ــ تظاهر به دانستن معنای آن می‌کنند، بناچار این برچسب را پذیرفت ولی در صدد برآمد صدق آن را در مورد رفتار و کردار آدمی به ساده‌ترین وجه بیان کند[76].

بنابراین، مقصد عمدهٔ سارتر از آن خطابه، از اشتباه درآوردن کسانی بود که اندیشه های او را تحریف کرده بودند. به گفتهٔ ژانسون، معتبرترین شارح آثار سارتر، او بعدها نتیجه گرفت که «خطا کرده» که پیش از پا برجا ساختن موضوع اخلاقی خاصی در ذهن خویش، به دفاع از آن برخاسته است. بنابراین، خود ژانسون برای سامان دادن به اوضاع، با تأئید سارتر دست به کار شد و در تحلیلی که شخصاً کرد بر این نکته تأکید گذاشت که اخلاق اگزیستانسیالیستی معلق و مبهم و یکسره بدون هرگونه حکم منجز و مطلق اخلاقی است[77]. امروز فهم این نکته مشکل است که سارتر چگونه در آن زمان از دادن هرگونه پاسخ به منتقدان و کسانی که سعی در عوام‌فهم کردن افکارش داشتند، خودداری کرد. ولی نباید از یاد برد که سارتر در ۱۹۴۵ شخصیتی اجتماعی شده بود و از حریم مقدس گمنامی که زیر دست جدش در آن تعلیم دیده بود و بزرگان عالم ادب در آن مکان داشتند، بیرون کشیده شده بود. هرچه می‌گفت به ملکیت همگان در می‌آمد و جز این از دستش ساخته نبود که شریک جریان عوام‌پسندکردن افکار خویش شود.

سارتر توضیح می‌داد که اگزیستانسیالیسم با انسانیت به‌معنای قدیمی یکی از احکام مطلق اخلاقی و وجدان پاک بورژوازی، تفاوت دارد؛ اما به‌معنای اساسی‌تر، یعنی به‌معنای نظریه‌ای که از طریق جلب توجه آدمیان نسبت به مسؤولیتهایشان، «زندگی انسانی را

---

75) Sartre, *Existentialism is a Humanism [L'existentialisme est un humanisme]*.

[عنوان فارسی این رساله از دکتر مصطفی رحیمی است که سالها پیش آن را به این زبان برگردانیده است. ـ م.]

76) Beauvoir, *Force of Circumstance*, pp. 38 - 42.

77) Jeanson, *Probleme moral*, pp. 36, 284 - 285.

امکانپذیر می‌کند»، می‌شود چنین نامی بر آن گذاشت. اخلاق اگزیستانسیالیستی بنا را بر انکار تام وجود خداوند و اخلاقیات قرار دادی و «طبیعت انسان» می‌گذاشت ولی، در عین حال، نمی‌خواست آسوده در دامان شکاکیت بیارامد. بعکس، تعالیم آن مبنی بر این بودکه هر انسانی نه تنها نسبت به خویشتن، بلکه نسبت به جمیع همنوعان خویش مسؤولیت بر عهده‌دارد، و هر تصمیم اجتناب‌ناپذیری که هرکس می‌گیرد برای جملگی بشر می‌گیرد، چراکه این تصمیم در شکل دادن به این موجود معروف به انسان که هنوز تعریف درستی ندارد و ذاتش معلوم نیست، دخیل می‌شود. چنین تصمیمی اگر «اصالت» داشته باشد، ضرورتاً خوب است. تنها شر ممکن، دو رویی است. این‌گونه تصمیم همچنین تصمیم به انتخاب آزادی است، زیرا افراد یکدل و یکرو ممکن نیست از برگزیدن آزادی خودداری کنند. شاید چیزی به‌نام طبیعت یا ماهیت انسانی وجود داشته باشد، ولی آنچه در وجود آن نمی‌شود شبهه کرد «سرنوشت بشر» است که بنی آدم را با یکدیگر وحدت می‌دهد. بنابراین، بر هر انسان یکدل و یکرو فرض است که در پی آزادی همه کس باشد[۷۸]

این سخنان از دنیای تلخ و سرد و تیرهٔ هستی و نیستی بسیار فاصله داشت. سارتر گرچه هنوز اصرارداشت‌که نظریاتش دراصل بدبینانه‌است و برای تعهد و التزام اخلاقی نیازی به امید نیست، دراین مرحله به این نتیجه می‌رسید که در بن نومیدی و یأسش قسمی «استحکام خوش‌بینانه» نهفته است[۷۹]. در هستی و نیستی، او با پافشاری اذعان کرده‌بود که هستی چیزی عبث و بیهوده است و در عباراتی که زبانزد خاص و عام شده بود، گفته بود که آدمی مانند «شور و حرارتی بی‌فایده» است و «در تنهایی مست‌کردن» و «رهبرملتهاشدن» هر دو یکسان پوچ و باطل است[۸۰]. اما در همان زمانی که این افکار را روی کاغذ می‌آورد، عمیقاً متعهد و ملتزم به هدفهای اخلاقی نویسندگان نهضت مقاومت بود. تفکراتش در عالم مجردات و کارهایش در دنیای عمل، هریک به راه دیگری می‌رفتند. در خطابهٔ ۱۹۴۵، سارتر کوشید پلی بین این دو بزند و توجیهی فلسفی برای حکم اخلاقی مطلقی که منبع الهام فعالیتهایش در نهضت مقاومت بود پیداکند. اما موفقیت کامل به دست نیاورد. نظریاتش در اخلاق فاقد آن قدرتی از لحاظ عقلی و فکری بودکه در هستی‌شناسی به‌ظهور رسانیده‌بود و از حدّت آنچه قبلاً نوشته‌بود می‌کاست. سارتر هنوز در دنیای عمل، بی‌هدف به‌این سوی و آن‌سوی رانده می‌شد.

---

78) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946).

ترجمهٔ انگلیسی:

Existentialism, trans. Bernard Frechtman (New York, 1947), pp. 12, 18-21, 26, 45, 53-54.

79) Ibid., pp. 37, 39-40

80) Sartre, *Being and Nothingness*, pp. 615, 627.

عواطفش و نظریه‌ای که به‌طرفداری از آزادی و اختیار مطرح ساخته بود، او را متمایل به چپ می‌کرد، آن هم چپی که مدعی خصلت انقلابی بود. ولی چپگراییش محتوای مشخص نداشت و بیشتر حال و هوایی ذهنی بود تا گونه‌ای ایده‌ئولوژی پرورش یافته. هنوز نوبت دست و پنجه نرم کردن با مارکس نرسیده بود. سارتر از راه فعالیتهای حزبی عادی به مارکس نرسید، از راه افکار فیلسوفی جوانتر و بهره‌مند از شهرت کمتر به نام موریس مرلو-پونتی به مرحلهٔ مارکسیستی رسید.

III - مرلو - پونتی: از ژرف‌اندیشی به ایده‌ئولوژی و بازگشت

تا پیش از جنگ جهانی دوم، فهم عقلی تعالیم مارکس در فرانسه هنوز به طور محسوس از آلمان در دورهٔ جمهوری وایمار یا از ایتالیا قبل از ظهور موسولینی عقب بود. رهبران حزب سوسیالیست و حزب کمونیست فرانسه به مختصر تصورات اجمالی از نظریهٔ مارکس بسنده می‌کردند و دست خود را در تعبیر و تفسیر آن نظریه به‌شیوهٔ مخصوص فرانسویان باز می‌دیدند. این نحوهٔ تعبیر، در مورد سوسیالیستها، به‌معنای قسمی انسانگرایی گرم و بی‌دریغ به‌سبک ژان ژورس بود، یعنی طرز فکری که لئون بلوم تمام عمر به آن وفادار ماند. تعبیر کمونیستها به‌سیاق ژاکوبنها و بلانکیستها[۸۱] صورت می‌گرفت و در سالهای مقاومت، سخت مورد پسند بود. بسیاری از استادان دانشگاه و مردان ادب عضو حزب سوسیالیست بودند، ولی تقریباً هیچ تئوریسین مارکسیستی در آن حزب عضویت نداشت. حزب کمونیست در ابتدا از وجود عده‌ای بهره‌مند بود که مدعی تبعیت از حزب یا لااقل همدلی با آن بودند، ولی اکثراً تا اواخر دهۀ ۱۹۲۰ کمونیسم را ترک کرده بودند و هیچ یکشان به کادر رهبری راه نیافته بود. درایتالیا، عده‌ای در شهر تورینو دور آنتونیو گرامشی گرد آمده بودند و قسمی سعۀ مشرب و خصلتی روشنفکرانه به کمونیسم آن کشور می‌دادند. نظیر این حلقه هرگز در فرانسه پدید نیامد. یکی از جهات اینکه کمونیستها فرانسوی آن‌گونه در قالب استالینیسم منجمد شدند و آن‌همه در ورود به دورهٔ «باز شدن یخها»ی ایده‌ئولوژیک پس از مرگ استالین از ایتالیایی‌ها عقب افتادند، همین فقدان سنت روشنفکری در کمونیسم آن سرزمین بود. همان مقدار فهم

۸۱) ژاکوبنها فرقهٔ تندرو در انقلاب کبیر فرانسه در قرن هجدهم و طرفدار تساوی مطلق و عمل حاد انقلابی، و مسؤول حکومت وحشت در آن دوره بودند. غرض از بلانکیستها پیروان مردی فرانسوی به نام لویی اوگوست بلانکی (متوفی به سال ۱۸۸۱) است که معتقد بود تأسیس دولت سوسیالیستی تنها با دگرگونی انقلابی (نه از راه تحول تدریجی) و با تسخیر فوری قدرت به دست کارگران امکانپذیر است. - م.

عقلی و روشنفکرانه‌ای هم که فرانسویان ــ خواه در داخل حزب کمونیست و خواه در خارج آن ــ از مارکسیسم داشتند، عمدتاً دارای ماهیت لنینیستی بود که روکش نازکی از استالینیسم به آن افزوده شده بود[۸۲].

نقد فلسفی و جامعه شناختی مارکسیسم که در اوایل قرن بیستم صورت گرفت و عاقبت بعدها به جذب شدن نوعی مارکسیسم «نسبی» در جریان اصلی اندیشهٔ غربی انجامید، بهره‌ای بسیار جزئی از مشارکت فرانسویان داشت. در ایتالیا، پاره‌تو و کروچه و، در آلمان، ماکس وبر تحلیلهایی از مارکسیسم کردند که وسیعاً خواننده پیدا کرد و پذیرفته شد. ولی، در فرانسه، سورل از لحاظ فکری تنها ماند و دورکم هرگز از چند اشارهٔ آبستن معنا به علل مقبولیت عاطفی نظریات مارکس فراتر نرفت[۸۳]. یک نسل کامل گذشت تا فرانسویان کم‌کم به آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها رسیدند. چنانکه می‌شد پیش‌بینی کرد، این جریان با سلسله سخنرانیهای یکی از مهاجران روس به نام الکساندر کوژِو دربارهٔ هگل در ۱۹۳۶ آغاز شد که خطابه‌های خویش را به مخاطبانی شامل برخی از پرنفوذترین روشنفکران آیندهٔ فرانسه القا می‌کرد. بنابراین، جوانان فرانسوی دهۀ ۱۹۳۰ به‌توالی زمانی اصلی و به‌ترتیب فلسفی صحیح به مارکس رسیدند: یعنی، بر خلاف اغلب روشنفکران انگلیسی و امریکایی در سالهای بحران و رکود اقتصادی، با پرش از روی هگل نگذشتند تا مستقیماً به مارکس برسند. اما این شیوهٔ تقرب از طریق هگل دارای این خاصیت نیز بود که فهم فرانسویان را از مارکسیسم به حد افراط انتزاعی و، از لحاظ فلسفی، زیادی ایده‌آلیستی کرد. این تمایل ژرمنی به انتزاعات و سخن گفتن در قالب کلیات، چند سال بعد باز هم قویتر شد هنگامی که فرانسویان پس از خواندن آثار دو متفکر غیر مارکسیست آلمانی، هوسرل و هایدگر، به فکر تعبیر مارکسیسم بر حسب مفاهیم وجودی افتادند[۸۴].

این جریانها بعید نبود به قسمی تعبیر لطیف نظریات مارکس بر مبنای دستنوشته‌های دوران جوانی او[۸۵] بینجامد که رنگ هگلی داشت و بعدها در دهۀ ۱۹۶۰ در امریکا مقبولیت شدید پیدا کرد، اگر پای عاملی سوم از خارج فرانسه به میان نیامده بود. نوشته‌های آنتونیو

82) Lichtheim, op. cit., pp. 34, 80.

۸۳) نك: کتاب من، آگاهی و جامعه، فصل سوم.

84) Lichtheim, op. cit., pp. 84-85.

۸۵) غرض سلسله نوشته‌هایی است که بعدها در دهۀ ۱۹۳۰ زیر عنوان دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی به چاپ رسید (و اختصاراً به دستنوشته‌های پاریس موسوم شد) و سخت در گروهی از مارکسیستها تأثیر گذاشت و موجب اختلاف میان پیروان مارکس در خصوص رابطهٔ آن با آثار بعدی وی (از جمله کتاب سرمایه) و اصولاً تعبیر تعالیم او شد. - م.

گرامشی بتدریج در فرانسه شناخته شد؛ اما آثار رقیب او، گئورگ لوکاچ، که بزرگترین وارث لنین دانسته می‌شد، ناگهان به خیل نیروهای فلسفی مهاجمی پیوست که از اروپای مرکزی به راه افتاده بود و فرانسه را در سالهای جنگ و پس از جنگ به زلزله درآورد. نوشته‌ای که بویژه توجه خوانندگان فرانسوی را جلب کرد، کتابی بود به نام تاریخ و آگاهی طبقاتی[86] که مورد پسند رهبران بین‌الملل سوم واقع نشده بود و خود نویسنده بعدها از آن اعراض کرد و تبرّی جست. در این کتاب، لوکاچ مارکسیسم را در دو جهت امتداد داده بود: از سویی، به هگل و مفهوم‌سازیهای ادبی و ایده‌آلیستی او برگشته بود و، از سوی دیگر، همزمان جلو آمده بود و به عصر خودش رسیده بود تا نتایجی را که منطقاً از لنینیسم لازم می‌آمد، بگیرد. حاصل کار، نظریه‌ای مارکسیستی دربارهٔ عمل [سیاسی] بود که حتی از نظریهٔ لنین نیز بیشتر و صریحتر به جانب نقش نخبگان و خواص گرایش داشت. به‌عقیدهٔ لوکاچ، بزرگترین و معتبرترین و پر مسئولیت‌ترین نقشها در موقعیت انقلابی به «زحمتکشان روشنفکر» تعلق می‌گرفت، زیرا وظیفهٔ آنان بود که پرولتاریای لَخت و بی‌جنبش را از آگاهی طبقاتی اصیل بهره‌مند کنند و اگر هیچ تدبیر دیگری کارگر نشد، به ارعاب متوسل شوند[87].

بدین سان، کتابی که لوکاچ یک ربع قرن پیش نوشته بود به فرانسویان نشان داد که چگونه ریشهٔ هگلی و شاخهٔ لنینیستی مارکسیسم را طوری با هم تألیف کنند که تعبیری در آن واحد ایده‌آلیستی و انقلابی از آن به‌دست بیاید و هم لحن انسانی داشته باشد و هم به ارعاب و ایجاد وحشت به‌دیدهٔ اغماض بنگرد. این‌گونه نظریهٔ التقاطی، نظریه‌ای نبود که حزب کمونیست فرانسه به کسی تعلیم داده باشد، ولی بهترین زمینه را فراهم می‌کرد برای اینکه نویسندگان عضو رسمی حزب ــ و نویسندگان خارج از حزب ولی همدل و همرای با آن ــ بتوانند با یکدیگر همراه شوند. نظریه‌ای بود که اولاً، به زبان والای اهل فلسفه سخن می‌گفت و به این جهت آبروی روشنفکری کسب می‌کرد؛ ثانیاً، خشن، بود و عملاً تصمیم نهایی را به حزب وا می‌گذارد؛ و ثالثاً و ضمناً، مهمترین نقش را در انقلاب آینده به ارباب قلم می‌سپرد.

یکی از کسانی که در سخنرانیهای کوژو حضور یافته بود و نوشته‌های لوکاچ را به‌دقت هر چه تمامتر مطالعه کرده بود، موریس مرلو-پونتی بود. از سوی دیگر، یکی از شگفت‌انگیزترین ویژگیهای فراز و نشیب مارکسیسم در فرانسه بعد از جنگ این بود که

---

86) Georg Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein.*

۸۷) نک: تحلیلی که در این زمینه در کتاب زیر آمده است:
Victor Zitta, *Georg Lukàcs' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution* (The Hague, 1964), pp. 183 - 193.

داناترین و ظریف‌اندیش‌ترین مفسر و منتقد آن [یعنی مرلو-پونتی] از میان وارثان مکتب پدیدارشناسی برخاست که در اصل به‌نظر می‌آمد کوچکترین ربطی به ایده‌ئولوژی نداشته باشد.

مرلو-پونتی، به گفتهٔ خودش، هرگز نتوانست دوران فوق‌العاده خوش کودکی را پشت سر بگذارد و از یاد ببرد. احساس کرده بود مادرش او را می‌پرستد و، برخلاف سارتر، بعدها هرگز نیازی به تجدید نظر در خاطرات بهشتی آن ایام ندید. سوابق خانوادگیش نیز با سارتر تفاوت داشت. مرلو-پونتی فرزند خانواده‌ای از بورژواهای بزرگ بود و آداب و رفتار معلول تربیت در محیطی محترم را همیشه حفظ کرد؛ سارتر همواره می‌گفت که در محیط طبقهٔ متوسط با امکانات محدود بزرگ شده است و به آداب و رسوم متعارف اعتنایی ندارد. مرلو-پونتی به پیروی از خویی که داشت، خدمت در جنگ را با درجهٔ افسری گذراند: کاری که در جنگ دوم جهانی کمتر از جنگ اول در میان روشنفکران فرانسوی معمول بود. همچنین، نگرشی غیر از اغلب روشنفکران نسبت به مذهب داشت، زیرا گرچه مانند ایشان وجود خدا را انکار می‌کرد، ایمان خویش را به آیین کاتولیک در اواخر نوجوانی از دست داده بود و بعدها نیز از گستاخی و توهین به آن مذهب، برخلاف آشنایانش، خودداری می‌ورزید، و در مواقع نادری که به امور مذهبی اشاره‌ای می‌کرد، نشان می‌داد که کاملاً به سنن کاتولیکی وارد است و به تغییراتی که از لحاظ فکری در کاتولیسیسم فرانسه صورت می‌گیرد، توجه دارد[۸۸].

مرلو-پونتی در ۱۹۰۸، سه سال پس از سارتر، متولد شده بود، ولی دورهٔ تحصیلاتش در دانشسرای عالی با دورهٔ سارتر تداخل داشت. در دانشسرا یکدیگر را دورادور می‌شناختند، و پس از پایان تحصیل، او نیز، مانند سارتر، در ابتدا در دبیرستانهای مختلف به‌تدریس پرداخته بود. تفاوتشان ــ که باز از اختلاف منش و شخصیتشان مایه می‌گرفت ــ در این بود که سارتر هرگز رسالهٔ دکترا ننوشت و پس از جنگ برای اینکه منحصراً به نوشتن برسد، تدریس راکنار گذاشت، حال آنکه مرلو-پونتی راه معمول پیشرفت علمی را پیمود و عاقبت به قلهٔ دستگاه آموزشی کشورش رسید. در ۱۹۴۵، به استادی دانشگاه لیون منصوب شد و چهار سال

88) Remy C.Kwant, *The phenomenological Philosophy of Merleau - Ponty* (Pittsburgh, 1963), pp. 128 - 129.

همچنین:

Maurice Merleau - Ponty, "L´homme et l´adversité" (1952) in *Signes* (Paris, 1960).

ترجمهٔ انگلیسی:

Signs, trans. Richard C. Mc Cleary (Evanston, Ill., 1964), p. 242.

بعد به پاریس دعوت شد و بعد از فقط سه سال در سوربن، در ۱۹۵۲ به کرسی استادی کلژ دو فرانس ارتقا یافت که، پیش از او، برگسون و لوسین فور در آن مقام درس گفته بودند و، پس از او به فاصلهٔ چند سال، کلود لوی-استروس به آن رتبه نائل آمد. انتصاب به این کرسی نشانهٔ اذعان و احترام به موقعیت فوق‌العاده‌ای بود که مولو-پونتی فقط در نیم‌دهه در حیات فکری فرانسه کسب کرده بود.

از لحاظ فلسفی، او و سارتر به‌موازات یکدیگر گام برداشته بودند. در دههٔ ۱۹۳۰، مستقل از هم، راه مشابهی را در مطالعه و تفکر پیموده بودند. در زمان جنگ و پس از رهایی سارتر از اسارت، تجدید آشنایی کرده بودند و، در جریان همکاری در سازمان نافرجامی که سارتر خواسته بود در نهضت مقاومت ایجاد کند، دیده بودند که وجه مشترکشان دو کلمهٔ «پدیدارشناسی» و «هستی» است. اما چون «تکروتر از آن [بودند] که... مشترکاً» به تحقیق بپردازند، «در عین جدا ماندن از هم، مکمل یکدیگر» شدند. عامل جدایی و در عین حال رفاقتشان، تأثر از هوسرل بود. در نتیجه، آمیزه‌ای از همدلی و اختلافهای نازدودنی در رهیافتهایشان در فلسفه پدید آمد که سبب حیرانی شاگردان و دوستدارانشان می‌شد. در این دورهٔ اولیهٔ ارتباط، مرلو-پونتی بیش از سارتر مسؤول فاصله‌ای بود که میانشان وجود داشت، زیرا ترجیح می‌داد افکارش را به کسی نگوید و بر اثر مباحثهٔ طولانی از راه اصلی پرت نشود. سارتر، بعکس، عاشق گفت‌وگو بامرلو-پونتی بود و، به گفتهٔ خودش، به این وسیله اندیشه‌هایش را «باد می‌داد» و می‌گفت ما دو نفر تیمی هستیم. مرلو-پونتی از این حرف ناراحت بود[89].

در فلسفه به مفهوم فنی، پایهٔ شهرت مرلو-پونتی دو کار مایه‌ور بود: یکی ساختار رفتار[90] (چاپ ۱۹۴۲) و دیگری رسالهٔ دکترای او، پدیدارشناسی ادراک [حسی][91]، که سه سال بعد منتشر شد. در کتاب اخیر، مرلو-پونتی به پی‌جویی نظریه‌ای راجع به هستی آدمی پرداخت که بعدها پایهٔ اندیشهٔ اجتماعی وی قرار گرفت. به‌موجب این نظریه، روح و جسم از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر بودند و آنچه می‌بایست به‌عنوان اصل و ریشهٔ فعالیتهای خودآگاهانهٔ انسان مورد تأکید واقع شود، «پیش آگاهی[92]» بود. مرلو-پونتی دشمن مسلک عقلی و مسلک تجربی

---

89) Jean - Paul Sartre, "Merleau - Ponty" (1961) in *Situations*, IV (Paris, 1964).

ترجمهٔ انگلیسی:

Situations, trans. Benita Eisler (New York, 1965), pp. 230 - 232.

90) Maurice Mérleau - Ponty, *La Structure du Comportement.*

91) M. Merleau - Ponty, *Phénomenologie de la perception.* 92) the preconscious

به صورتی بود که در جریان آموزش فلسفی خویش بدانها برخورده بود، ولی به هیچ وجه نمی‌خواست از ضدیت با عقل و استدلال دفاع کند. نهایت اینکه از اوایل عمر سخت تحت تأثیر این امر قرار گرفته بود که هیچ قضیه‌ای ـ خواه انتزاعی و خواه آزمایشی ـ نمی‌تواند پیچیدگی بی‌پایان مناسبات بین اشخاص را به‌نحو کافی و وافی تبین کند، و مانند گابریل مارسل، احساس می‌کرد کورمال کورمال در جهانی آهنگ پیش رفتن دارد که ایمان مذهبی در آن هیچ رهنمودی به دست نمی‌دهد و رازهای آن بندرت آشکار می‌شوند. جهان انسانی، حوزهٔ تصادف و امکان و ابهام بود و، در نهایت امر، سر در نیاوردنی. هستی سرشار از معانی بود، ولی معناهایی انسانی و خالی از صدق مطلق. چنین فلسفه‌ای نهایت ذهنیت را با غایت عینیت برای تشریح پدیدارها در می‌آمیخت، و احساس شگفتی و اعجاب در برابر تنوع شگرف ماجراهای بشری در بیننده ایجاد می‌کرد. مرلو-پونتی تا آخر عمر نسبت به هیچ نظریهٔ فلسفی یا تاریخیی که اصحاب آن می‌بایست از دنیای پدیدارها بالاتر بایستند و چشم اندازی مجموعی از امور حاصل کنند، نظر خوش نداشت. موضع نهایی او را در یک کلمه در اصطلاح en -être خلاصه کرده‌اند که دقیقاً می‌شود آن را معادل تعبیر being with it[۹۳] در زبان محاورهٔ امریکاییان گرفت[۹۴].

مرلو-پونتی پیش از خواندن حتی یک کلمه از پاسکال، در نوجوانی شهرت پاسکالی پیدا کرده بود[۹۵]. بستگی به پاسکال، متضمن نظری منفی نسبت به دکارت و دست کم آغاز قسمی همدلی با برگسون بود. به‌عقیدهٔ مرلو-پونتی نیز مانند ژاک ماریتن، اشتباه بزرگ دکارت، حواله کردن نفس و جسم به دو قلمرو جداگانه بود. در فلسفهٔ او، نفس و جسم یکی بودند، بدین معنا که آدمی «فاعل متجسم[۹۶]» محسوب می‌شد، هم روحانی و هم مادی، و روح او چیزی نبود مگر «حدِ بالاتری از خودساماندهی[۹۷] فاعل»، و اهمیت فعالیت خود آگاهانهٔ وی به نسبت آنچه در مرحلهٔ پیش آگاهی می‌گذشت، ناچیز بود. در چنین فلسفه‌ای، کلید معمای تمامی سطوح هستی انسان زبان بود. انسان در مقام «فاعل سخن‌گو[۹۸]» مظهر اتحاد نفس و جسم

---

۹۳) در فارسی به زبان عامیانه ممکن است آن را «توی باغ بودن» ترجمه کرد و به زبان ادبی «با خود» (در مقابل «بیخود») به معنای بهوش بودن. مولوی می‌گوید: با خودی تو لیک مجنون بیخود است؛ سعدی می‌فرماید: که تا با خودی در خودت راه نیست. - م.

94) "Introduction", *Signs*, p. 21;
Remy C. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics : An Inquiry into the Last Period of Merleau - Ponty's Philosophical Life* (Pittsburgh, 1966), p. 227.

95) Sartre, "Merleau - Ponty", *Situations*, p. 228.

96) body subject

97) self - organization

98) speaking subject

در حرکتی واحد برای خبر دادن از احوال خویش بود[۹۹].

برگسون این یگانگی و اتحاد را درک کرده بود. آنچه مرلو-پونتی در برگسون بدان ارج می‌نهاد، شهامت نوجویی بود که او با تکیه بر آن، این نظر مرسوم را مردود شمرده بود که فلسفه، گونه‌ای جهان‌بینی تمام‌عیار و همه‌گیر است، و دوباره آن را به عنوان اندیشه [یا علم] عارض بر ذات ماده تعریف کرده بود. چیزی که مرلو-پونتی از آن روی برمی‌تافت، «برگسونیسم» رسمی ایام جوانی خویش بود، یعنی تعالیم استاد به‌نحوی که نزد کلیسای کاتولیک از نیمه مقبولیتی برخوردار بود و آنچنان رنگ باخته و رقیق شده بود که دیگر شباهتی به اصل نداشت[۱۰۰]. دلمشغولی همیشگی مرلو-پونتی یافتن روشی عقلی برای فهم جهان انسانی از درون بود.

فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی آلمانی در اوایل قرن بیستم دارای اینچنین هدفی بودند، و مرلو-پونتی نیز گرچه به زبانی دیگر سخن می‌گفت، همان مقصود را دنبال می‌کرد و وارث بحق آنان بود. وی از به‌کار بردن لفظ «ایده‌آلیسم» خودداری می‌ورزید، زیرا این کلمه نزد او نیز مانند سارتر، معنایی داشت محدودتر از آنچه در آلمان از آن مستفاد می‌شد و متداعی خاطرات ناگوار آموزش نظریات نوکانتی در دبیرستانهای فرانسه بود. ولی تحقیقات او، در حقیقت، با ایده‌آلیسم قرن بیستم آلمان پیوند داشت که بر «درون فهمی» یا «تفهم» (Verstehen) تأکید می‌کرد و روشی محسوب می‌شد برای یافتن «معدودی قصد و هدف قطعی در میان انبوه امور واقع[۱۰۱]». مرلو-پونتی برای مفهوم متداول جامعه‌شناسی در فرانسه ارزشی قائل نبود. به مکتب دورکم خرده می‌گرفت و به این «اسطوره در خصوص دانش علمی» به‌دیدهٔ تحقیر می‌نگریست که معتقدان به آن «از ثبت امور واقع به‌تنهایی» انتظار معجزه داشتند. تصور وی از تحقیق در جامعه‌شناسی نزدیک به تعریف دیلتای و ماکس وبر از آن بود، بدین معنا که نتیجهٔ مطالعه می‌بایست بر حسب «متغیرهای مثالی[۱۰۲]» بیان شود ــ یعنی برساخته‌هایی عقلی که مناسبات متقابل عظیم بین تجربه‌های انسانی را انعکاس دهند ــ و پژوهنده در جریان تحقیق لازم بود با مراقبت دائم به‌وسیلهٔ اعمال روش فلسفی، به محدودیتهای کار خویش آگاه باشد. مرلو-پونتی معتقد بود که، به‌تفکیک از جامعه‌شناسان که ادعاهای گزاف مطرح می‌کنند، مورخان فرانسوی هدفهای خود را با فروتنی و واقع‌بینی

---

99) Kwant, *Phenomenological Philosophy...* , pp. 11-13, 18, 47, 50, 61.
100) M. Merleau - Ponty, "Bergson se faisant,, (1960), *Signs*, pp. 182-184.
۱۰۱) برای آگاهی از چگونگی این روش، نك: آگاهی و جامعه، صص ۱۶۷ به بعد و ۲۷۷ به بعد. - م.
102) ideal variables

بیشتری بر می‌گزینند، و لوسین فور را می‌ستود به سبب اینکه توانسته بود در بررسی مسألهٔ بی‌ایمانی در سدهٔ شانزدهم، ذهنیت مردم عصری گذشته و پایان‌یافته را با موفقیت بازآفرینی کند[۱۰۳].

علاقهٔ مرلو-پونتی به مطالعهٔ گذشته از نظر روانشناسی اجتماعی و توجه وی به پدیدار زبان و مسألهٔ پیش‌آگاهی، او را به سوی فروید سوق داد. او نیز مانند فروید، کلید معمای کارکرد افراد «نرمال» یا «بهنجار» را در بیماریها و اختلالها می‌دید. اما مهمترین حلقه‌ای که فلسفهٔ وی را به روانکاوی متصل می‌کرد، مفهوم «فاعل متجسم» بود، و در این زمینه او برای از میان بردن دوگانگی قدیمی نفس و جسم، از فروید هم جلوتر رفت. مرلو-پونتی به فروید به‌چشم پیشگامی می‌نگریست که نظر نوین و وسیعتری دربارهٔ رابطهٔ روان آدمی با دستگاه جسمانی خویش عرضه کرده است، و معتقد بود که او به‌جای تصور رایج در قرن نوزدهم که، مطابق آن، بدن «تکه‌ای ماده» یا «شبکه‌ای از مکانیسمها» دانسته می‌شد، مفهومی آورده که، بر طبق آن، بدن «جایگاه زندگی» است و روح و ماده در آن مدام با یکدیگر به دادوستد مشغولند. درست بعد از نیمهٔ قرن، از مرلو-پونتی درخواست شد که مواضع فلسفی خاصی را که در پنجاه سال گذشته رواج یافته بود، تشریح کند؛ و این شمّ جدید در خصوص حیات جسمانی، نخستین جنبهٔ همروزگاری آن نگرشها را می‌رسانید[۱۰۴].

مارکسیسم یکی از آن نگرشهای همروزگار نبود؛ میراثی بود از قرن گذشته؛ ولی با تغییراتی ظریف در زیر و بم و به‌صورتی مدرن، اصل موضوعی یا پیشفرضی بود که نظریات مرلو-پونتی دربارهٔ عالم اجتماعی نیز، مانند بسیاری از همنسلهای او، بر آن بنیاد شده بود. در این مورد نیز همچون روانکاوی، علاقهٔ مرلو-پونتی به تن آدمی از نظر پدیدارشناسی، با نظریهٔ یکی از اسلاف نامدارش رابطهٔ مستقیم داشت. او در مارکسیسم فهم و درکی می‌دید، به اصطلاح خودش، از «گوشت تن تاریخ» ــ یعنی کنش و واکنشی میان زیر بنای مادی هستی و تصورات آدمیان دربارهٔ آن ــ که عقیده داشت کمابیش جملگی رقیبان روشنفکر مارکس از آن غفلت کرده‌اند[۱۰۵]. مرلو-پونتی معتقد بود که لبّ لباب مارکسیسم این است که «هیچ چیزی را در کل متن تاریخ نمی‌توان مجزا کرد... به‌علاوهٔ این معنا که پدیدارهای اقتصادی به‌سبب عمومیت بیشتر، سهم افزونتری نیز در مباحث تاریخی دارند». به‌عبارت دیگر، او عقیده داشت

---

103) M. Merleau - Ponty, "La métaphysique dans l'homme," (1947) in *Sense and Non-Sense*, pp. 88-93. "Le philosophe et la sociologie," (1951) in *Signs*, pp. 99, 110.
104) Merleau - Ponty, "l'homme et l'adversité," *Signs*, pp. 226 - 229.
105) Merleau - Ponty, "Introduction," *Signs*, p. 20.

که، از نظر اعمال انسانی، مارکسیسم در اصول، فلسفه‌ای خوش‌بینانه نیست، ولی محور آن این اندیشه است که وجود «تاریخ دیگری» نیز «ممکن» است، و «چیزی به‌نام سرنوشت» وجود ندارد، و انسان آزاد است ـ و حتی باید بکوشد ـ آینده‌ای بسازد که «هیچ کس نه در این دنیا و نه بیرون از آن» نداند که آیا امکان پدید آمدنش هست و آیا چگونه خواهد بود[106].

بنابراین، مرلو-پونتی، مارکسیسم را نحوه‌ای از تفکر می‌دانست‌که در را به‌روی مقدورات پایان‌ناپذیر انسانی باز می‌گذاشت. او رابطهٔ مارکسیسم را با آنچه «فلسفهٔ وجودی[107]» می‌نامید بمراتب روشنتر از سارتر مسجل کرده بود، و عقیده داشت که هگل و مارکس، بی آنکه خود متوجه باشند، نخستین اگزیستانسیالیستها بوده‌اند. هگل، به‌نظر او، «فلسفهٔ تعارضی» خویش را بر تصور پرتحرک مناسبات بین‌الاذهانی پی‌ریخته بود، نه مانند ایده‌آلیستها یا معنویان برخاصیت انفعالی و کارپذیر ذهن؛ و مارکس فراسوی فلسفهٔ تصریحی خویش، مفهومی را از مناسبات انسانی مفروض و مهم گرفته بود که آدمیان، مطابق آن، در عین درگیر شدن در فعالیتهای آزادیبخش، رأساً به امور معنا می‌دهند. مرلو-پونتی بر این نظر بود که اگر کسی مارکسیسم را درست بفهمد، خواهد دید که خالی از مجردات و انتزاعات است و با مناسبات مشخص و واقعی آدمیان و طبقات اجتماعی سرو کار دارد و اخلاقیاتی تعلیم می‌دهد که، به‌تفکیک از علم اخلاق اهل مدرسه، بنا را بر مسؤولیت و شور و شوق اصیل می‌گذارد[108].

پس مارکسیسم، مطابق تعریف مرلو-پونتی، مشربی بود که می‌توانست، صرف نظر از معتقدات فرقه‌ای، وسیعاً مقبولیت پیدا کند. ولی او در جوار این‌گونه صورتهای مبتنی بر تساهل و بردباری که به قضایا می‌داد، برخی اقوال خشک و قطعی نیز داشت که اجازهٔ سخن به شکاکان نمی‌داد، و تا اواخر فعالیت فلسفی خویش هنوز به‌گونه‌ای از «پرولتاریا» سخن می‌گفت که کسی نمی‌توانست در وجود و ارزش اخلاقی آن اختلاف کند، و با کمال شگفتی دیده می‌شد که مردی چون او که همیشه به هر وجود انتزاعی به‌دیدهٔ نقاد و شکاک می‌نگرد، این اصطلاح را مانند خوشباوران حزبی به معنایی خام و ناپخته به کار می‌برد. کسی مانند او که معمولاً چنان برداشت پیراسته و ظریفی از تعبیر تاریخی داشت، گاهی مارکسیسم را نه صرفاً یکی از فلسفه‌های متعدد تاریخ، بلکه تنها فلسفهٔ تاریخ معرفی می‌کرد: فلسفه‌ای آنچنان

106) Merleau - Ponty, "Autour du marxisme,, (1946), *Sense and Non - Sense*, pp. 112, 119.

107) existential philosophy

108) M. Merleau - Ponty, "La querelle de l'existentialisme,, (1945 - 1646), *Sense and Non - Sense*, p. 82. "Marxisme et philosophie (1947), Ibid., pp. 133-134. *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste* (Paris, 1974), pp. 118-119.

واجب و چشم‌ناپوشیدنی که اگر ترک می‌شد، دیگر عقل در تاریخ ممکن نبود به هستی ادامه دهد و چیزی جز مشتی «رؤیا و ماجرا» از تاریخ باقی نمی‌ماند[۱۰۹].

ظاهراً مرلو-پونتی در ابتدا به دامنهٔ تضادی که در افکارش پدید آمده بود توجه نداشت. اما پنج سال پس از اینکه در جریان شدیدترین تنشهای ایدهٔولوژیک، متوسل به استدلالهای مارکسیستی در مورد کردار سیاسی شد، به آن تضاد پی برد.

در ماههای پس از آزادی فرانسه، روشنفکران کمونیست فرانسوی سخت در صدد جلب مرلو-پونتی بودند. سارتر حدس می‌زد که او احتمالاً پیش از جنگ و قبل از اینکه در نتیجهٔ محاکمات مسکو که بعدها آن‌چنان مقام مهمی در نوشته‌هایش کسب کرد، با پرسشهای ناگوار در ذهن خویش روبه‌رو شود، طرز فکری نزدیکتر به آن روشنفکران داشت. پیدا بود که آنچه در مرلو-پونتی جلب احترام کمونیستها را کرده، انعطاف‌ناپذیری روش عقلی اوست که از تغییرات خط حزب تأثیر نمی‌پذیرد و ممکن است از آن به قسمی مارکسیسم «سخت و سرد و سرخورده» امید و انتظار تعبیر کرد[۱۱۰].

چیره‌دستی مرلو-پونتی در ایدهٔولوژی هنگامی قدر پیدا کرد که سارتر و یارانش دست به تأسیس مجلهٔ له تان مدرن زدند. سارتر در مقام سردبیر می‌دانست که نیازمند راهنمایی سیاسی است. مرلو-پونتی حاضر به راهنمایی بود مشروط بر آنکه نقشی که برعهده می‌گرفت مشخص نشود. بنابراین، عملاً سر دبیر مشترک مجله بود و مسئولیت جهتگیری ایدهٔولوژیک آن را بر عهده داشت. بظاهر تنها یکی از اعضای عادی هیأت نویسندگان بود و هرچه سارتر پافشاری می‌کرد که نام او را کنار نام خودش روی جلد مجله چاپ کند، مؤدبانه از پذیرفتن این پیشنهاد عذر می‌خواست و اصرار داشت که هرچه می‌نویسد به‌تصویب او برسد. مرلو-پونتی در واقع بدین وسیله راه فراری برای آینده تعبیه می‌کرد. به اختلافهایی که از حیث خلق و خوی با سارتر داشت بهتر از او واقف بود و بظاهر از همان روزها از به‌هم خوردن میانه‌اش با وی که عاقبت نیم دههٔ بعد روی داد، بیمناک بود و از پیش جانب احتیاط را می‌گرفت[۱۱۱].

سارتر نوشته است که کتابی که سرانجام او را «از جا کند» و از «بی‌جنبشی» سیاسی در آورد، انسانگرایی و ارعاب[۱۱۲] مرلو-پونتی بود[۱۱۳] که در ۱۹۴۷، درست هنگامی که جنگ سرد از

109) Merleau - Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 165.
110) Sartre, "Merleau - Ponty", *Situations*, pp. 237, 242-244.
111) Ibid., pp. 248-252. 112) M. Merleau - Ponty, *Humanisme et terreur.*
113) Sartre, "Merleau - Ponty", *Situations*, p. 253.

حالت پنهانی دوساله به‌منصهٔ ظهور می‌رسید، انتشار یافت و تقریباً در همهٔ اردوگاههای ایده‌ئولوژیک باعث خشم شد. کمونیستها از تحلیل خونسرد و واقع‌بینانهٔ آن از استالینیسم ناراحت بودند، و میانه‌روهای دموکرات اعتراض داشتند که چرا کتاب میان شرق و غرب بیطرف مانده است و، مقاصد ــ اگر نگوییم اعمال جاری ــ رهبران شوروی را مرجح می‌شمارد، و رمون آرون در افیون روشنفکران آن را یکی هدفهای عمدهٔ حملهٔ خویش قرار داد. نوشته ــ یا بدون رو در بایستی، تبلیغنامهٔ[114] ــ مرلو-پونتی اگر در جوّ آرامتر امروز خوانده شود، ممکن است دیگر به‌شدت زمان انتشار تحریک‌آمیز به‌نظر نرسد. ولی حقیقت این است که انسانگرایی و ارعاب ظریفترین و پرداخته‌ترین دفاع و توجیهی از کمونیسم شوروی بود که در دههٔ ۱۹۴۰ در کشوری غربی منتشر می‌شد، و از این نظر که مدافع تعلیق حکم بود و می‌گفت ممکن است حق با اتحاد شوروی باشد، بمراتب با حال و هوای دههٔ ۱۹۶۰ سازگارتر بود تا با جوّ آکنده به شور و غلیان سیاسی که در ایام بلافاصله پس از انتشار آن حکمفرما بود.

مرلو-پونتی در این کتاب، ضمن سلسله مقاله‌هایی بنسبت مستقل، سه رشته دلیل اقامه می‌کرد که دامنهٔ هریک بتدریج از دیگری گسترده‌تر می‌شد. هدف مستقیم و محدودتر انسانگرایی و ارعاب، پاسخ گفتن به تاریکی در نیمروز آرتور کوستلر بود[115]. مرلو-پونتی ادعا داشت که محاکمات مسکو به منظور پاکسازی عناصر ناباب صورت گرفته و غیر از درام خامی بوده که کوستلر در آن، روشنفکران حساس را در پیکار با کمیسارهای سنگدل تصویر کرده است. او، بخصوص، اظهارات بوخارین را در دادگاه بتفصیل تحلیل کرده و نتیجه گرفته بود که در اینگونه محاکمات، بواقع، دو تعبیر معارض و مخالف از مارکسیسم ارائه می‌شد، و دادستان و متهم تشخیص می‌دادند که از چه جهاتی با یکدیگر اشتراک نظر دارند، و به متهم امکان داده می‌شد که با اظهار ندامت در چارچوب مارکسیسم، «نگذارد به شرافت انقلابی او لطمه بخورد». طرفین هر دو می‌دانستند که ارعاب همان‌قدر که در برپاکردن انقلاب ضروری است، برای حفظ انقلاب نیز ضرورت دارد. به‌علاوه ــ و در اینجا استدلال مرلو-پونتی گسترش پیدا می‌کرد و وارد دومین مرحله می‌شد ــ رهبران شوروی از جهت اینکه معترف به ارعاب و ایجاد وحشت بودند، از رهبران غربی صداقت بیشتری داشتند. انگلیسی‌ها و

114) tract

115) Arthur Koestler, *Darkness at Noon.*

[این کتاب تاکنون دست کم دو بار به فارسی ترجمه شده است، و چند سال پیش موضوع مناظرهٔ قلمی جالبی میان آقایان نجف دریا بندری، از یک سو، و عباس میلانی و فرامرز تبریزی، از سوی دیگر، در نشریهٔ نقد آگاه بود که به منازعاتی که شرح آن عن‌قریب خواهد گذشت، بی‌شباهت نبود. - م.]

فرانسوی‌ها، بدون اینکه به روی خود بیاورند، در مستعمرات سیاستی سرکوبگرانه قابل مقایسه با سیاست استالین در پیش گرفته بودند. حتی در فرانسه ــ و این زیرکانه‌ترین حملهٔ مرلو-پونتی به هموطنانش بود که از همه بیشتر سبب آزردگی و خشم شد ــ محاکمات فرانسویان متهم به همدستی با آلمانی‌ها در جنگ [جهانی دوم]، شباهتی نگرانی‌آور به عدالت سیاسی دادگاههای شوروی در دههٔ ۱۹۳۰ نشان می‌داد. استدلال مرلو-پونتی این بود که: «برای اینکه کسی جامعه‌ای را بشناسد و دربارهٔ آن داوری کند، باید به اعماق آن برسد، به پیوندهای انسانیی برسد که جامعه را به‌هم متصل نگاه می‌دارد و به‌نحوهٔ کار کردن و عشق ورزیدن و زیستن و مردن مردم وابسته است، نه به مناسبات قضایی... رژیمی که تنها به‌اسم، آزادیخواه است، بسا که در واقع سرکوبگر باشد. رژیمی که خشونتگری خویش را باز می‌شناسد، ممکن است حاوی انسانیت بیشتری باشد[۱۱۶].»

به‌عقیدهٔ مرلو-پونتی، با در نظر گرفتن این جهات، مهمترین موضع نسبت به کمونیسم، موضعی «عملی» بود، موضع «فهم و درک [بود] بدون متابعت، و تحقیق آزادانه بدون تحقیر.» هدف می‌بایست روشن کردن موقعیت ایده‌ئولوژیک باشد و نیز «تأکید بر چارچوب و شرایط واقعی مشکل انسانی، فراسوی تناقضهای ظاهری و شگفتیها و تصادفهای تاریخ روزگار کنونی، و یادآوری انسانگرایی اصلی مارکسیسم به مارکسیستها... و تذکر ریاکاری بنیادین دموکراسیها به طرفداران آنها». حاصل کلام اینکه، می‌بایست این مختصر فرصت پرهیز از خطر و این کمینه امکان حرکتی را که هنوز باقی بود به‌امید تأمین صلح دراروپا مغتنم شمرد[۱۱۷].

این بود سومین و گسترده‌ترین استدلال در انسانگرایی و ارعاب. سه سال پس از انتشار کتاب، آن «کمینه امکان حرکت» نیز از میان رفت و مرلو-پونتی کم‌کم از آنچه نوشته بود پشیمان شد. در اواسط دههٔ ۱۹۵۰، دیگر او حاضر بود بپذیرد که «مارکسیسم امید و انتظار» به خطا رفته است، زیرا فقط به زیاده‌رویهای ضد کمونیستها توجه کرده و از حمله به آشنایان خود وی که کمونیست بودند ولی تقیه می‌کردند، غفلت ورزیده است[۱۱۸]. بدون شک، بزرگترین ضعف کتاب همین بود که دموکراسیهای غربی را می‌کوبید و، در عین حال، سعی داشت جنایات استالین را «درک» کند، و مثلاً سیاست توأم با تردید و لرزنده‌دلی انگلیسی‌ها را که می‌خواستند از آمدن یهودیان به فلسطین جلوگیری کنند و بزودی هم از این کار دست کشیدند، مساوی اعمالی قرار می‌داد که روزانه و به‌طور منظم به‌منظور ایجاد رعب و وحشت در اتحاد

116) Merleau - Ponty, *Humanisme et terreur*, pp. X, 40 - 44, 51.
117) Ibid., pp. 159-160, 196, 202.
118) Merleau - Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris, 1955), pp. 306-309.

شوروی صورت می‌گرفت. چهارمین سؤالی که مرلو-پونتی در انسانگرایی و ارعاب از خود کرده بود این بود که کمونیستها چقدر هنوز به «نیات انسانگرایانهٔ» خویش وفا دارند؟ ولی کتاب به‌پایان رسیده بود و این پرسش پاسخی دریافت نکرده بود، زیرا در چارچوب «امید و انتظار»ی که مسأله در آن طرح شده بود، در واقع جوابی وجود نداشت[119].

چیزی که سبب تغییر موضع مرلو-پونتی شد، وقوع جنگ کره بود. امروز که به گذشته می‌نگریم، واکنش او نیز مانند بسیاری از روشنفکران فرانسه نسبت به این رویداد، بی‌تناسب به نظر می‌رسد. مرلو-پونتی دچار افسردگی عمیق شد. شوخیهایی از سر تلخکامی می‌کرد و می‌گفت شاید مجبور به جلای وطن شود و در نیویورک به‌عنوان آسانسورچی کار کند. راستگوتر از آن بود که با عذرتراشی به خود دلداری دهد و وانمود کند که حملهٔ کرهٔ شمالی فقط ظاهر قضیه بوده است و متجاوزان حقیقی دست‌نشاندگان امریکا در کرهٔ جنوبی بوده‌اند. تشخیص می‌داد که اقدام کشوری کمونیستی به حملهٔ‌نظامی، یکی‌از رکنهای اصلی استدلالهای گذشته‌اش را نابود می‌کند. در انسانگرایی و ارعاب مرلو-پونتی گفته بود که رژیمهای کمونیستی به همسایگان خود هجوم نمی‌برند و، بنابراین، خواستار موضع درک و فهم نسبت به آنها شده بود. اما اکنون می‌دید که یکی از آن رژیمها، ظاهراً با تأئید و تصویب اتحاد شوروی، درست دست به چنین کاری زده است. «نقاب» انسانگرایی از چهره کمونیسم برافتاده بود و آشکار شده بود که روسیهٔ استالینی، رژیم «بوناپارتیست» زورگو و جبّاری بیش نیست[120].

ماههای پیاپی مرلو-پونتی غصه‌دار و سرخورده از آنچه قبلاً نوشته بود، احساس پشیمانی می‌کرد و با خود خشمگین بود. له تان مدرن از انتشار مقالات سیاسی خودداری می‌کرد که البته امری اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا دونفری که می‌بایست به آن جهت دهند خودشان دربارهٔ معنای جنگ [کره] با هم اختلاف پیدا کرده بودند. (سارتر بسرعت با چپیهای فرانسه همعقیده شده بود که مطابق معمول کرهٔ جنوبی و امریکا را مقصر قلمداد می‌کردند). در گفت‌وگوهای دراز و بی‌نتیجه‌ای که میان مرلو-پونتی و سارتر پیش آمد، هر دو کوشیدند از به هم‌خوردن رفاقتشان و قطع رشتهٔ‌همکاری بایکدیگر درمجله جلوگیری کنند. ولی مرلو-پونتی رفته‌رفته شریکی کناره‌گیر شد که فقط برای پرهیز از ایجاد رنجش و رعایت حق صحبت قدیم از استعفا خودداری می‌کرد. در ۱۹۵۲، سلسله مقالاتی راکه سارتر زیر عنوان «کمونیستها و صلح[121]» می‌نوشت و درآنها طرفداری تمام‌عیار خویش‌رااز حزب اعلام‌می‌کرد، خواند و سخنی

119) Merleau - Ponty, *Humanisme et terreur*, pp. XIV, 200.
120) Sartre, "Merleau - Ponty", *Situations*, pp. 275, 279.
121) "Les Communistes et la paix"

برزبان نیاورد. ولی چندماه‌بعد، به‌سبب اختلاف نظری جزیی دربارهٔ مشی انتشاراتی مجله، عاقبت یکسره از له تان مدرن بیرون رفت. دیری نگذشت که مادرش فوت شد. وقتی سال ۱۹۵۳ فرا رسید و نخستین نور امید به استقرار صلح در اروپا و جهان پدیدار شد، مرلو-پونتی دیگر به تمام معنا مصیبت‌زده بود و آهسته آهسته از درون خویشتن را نابود می‌کرد.

دو سال پیشتر، مرلو-پونتی در اوج ناامیدی ناشی از جنگ کره نوشته بود که دیگر جهان معاصر بر پایهٔ ایده‌ئولوژیهای متعارف تبیین‌پذیر نیست، چراکه پادرهوا در برزخ نه صلح و نه جنگ مانده است، در وضعی که به موجب هیچ یک از دو ایده‌ئولوژی به نحو کافی و وافی قابل توضیح نیست «از پریشانی مشترک آنها بیشتر در معرض خطر است تا بر اثر تضاد و تخاصمشان»، و امور بین الملل مغشوش است زیرا بر تصوراتی پی ریزی شده که به‌سبب محدودیت و نارسایی، نمی‌تواند «حوزه عمل» مناسبات بین‌المللی را تماماً دربربگیرد[۱۲۲]. معنای ضمنی این سخن این بود که مرلو-پونتی حتی واپسین بقایای ایمان به مارکسیسم را از دست داده ولی چیز دیگری پیدا نکرده که به‌جای آن بگذارد. با این حال، او در ۱۹۵۵، دل به دریا زد و امتحان دیگری کرد. مجموع مقالات مارکسیستی دیگری، به نام ماجراهای دیالکتیک[۱۲۳]، انتشار داد که در آن کوشیده بود، ضمن جلوگیری از برباد رفتن کامل ایمان گذشته، مارکسیسم را با نسبی‌گرایی و شکاکیتی حتی از بیش از آنچه در انسانگرایی و ارعاب دیده می‌شد، تعریف کند.

انسانگرایی و ارعاب استادانه‌ترین جدلنامهٔ مارکسیستیی بود که پس از جنگ [جهانی دوم] در فرانسه به‌چاپ می‌رسید. ماجراهای دیالکتیک ماهرانه‌ترین مرور بر کوششهای مارکسیستهای فرانسوی در دهۀ ۱۹۴۰ و اوایل دهۀ ۱۹۵۰ برای عقب نماندن از آخرین جریانهای فکری بود. انتشار آن حکایت از این واقعیت می‌کرد که «سطح بحث در فرانسه به پای بحثهای گذشته در آلمان رسیده است»، منتها «با مزیت اضافی تجربهٔ سیاسی بیشتر[۱۲۴]». کتاب، بنا به گفتهٔ نویسنده، مجموعه‌ای از «مستوره‌ها» و «ژرفاسنجیها» و «تأملات مستمر» دربارهٔ مسائلی بود که مارکسیسم مطرح می‌کرد، نه رساله‌ای مدون و منتظم. مرلو-پونتی توضیح می‌داد که مارکسیسم نظریه‌ای سیاسی است و، مانند سایر این‌گونه نظریه‌ها، غیر قابل اثبات، با این تفاوت که اولاً می‌داند که نظریه‌ای سیاسی است و ثانیاً «گم خانهٔ[۱۲۵]» امور

---

122) Merleau - Ponty, "L'homme et l'adversité,, *Signs*, pp. 238 - 239.

123) M. Merleau - Ponty, *Les aventures de la dialectique*. 124) Lichtheim, op. cit., p. 80

۱۲۵) این تعبیر را در برابر واژهٔ labyrinth به کار می‌بریم. - م.

انسانی را از رقیبان خود کاملتر پوییده است[۱۲۶].

رابطه و توالی مقالات را خواننده خود می‌بایست به‌یاری قوهٔ خیال تشخیص دهد، زیرا «تأملات» نویسنده، مطابق معمول، بآسانی محصورکردنی‌نبود. ولی بن‌مایه‌ای که کم‌کم آشکار می‌شد این بود که مارکسیسم باید از دیدگاهی بکلی نسبی لحاظ گردد و نظریه‌ای دربارهٔ آگاهی از رویدادها تلقی شود، نه حقیقتی حلول کرده در رویدادها. مرلو-پونتی نخستین مقاله را به متفکری غیر مارکسیست، یعنی ماکس وبر، اختصاص داده بود و او را لیبرالی از سنخ جدید معرفی می‌کرد که تشخیص داده اصول لیبرالیسم در چه محدوده‌ای از لحاظ مادی و عاطفی عمل می‌کند و به «بهترین» مارکسیستها آموخته که نظریه‌ای راکه بدان معتقدند به‌نحو دقیق و منسجم درک کنند[۱۲۷]. ظاهراً مرلو-پونتی درست هنگامی ماکس وبر را یافته بود که برای گذر از عقاید پیشین به نظریات بعدی خویش در سیاست، بیش از هر زمان به او نیاز داشت. یکی از حواشی انسانگرایی و ارعاب نشان می‌دهد که معلومات مرلو-پونتی راجع به ماکس وبر در اواسط دههٔ ۱۹۴۰ محدود به شرح دست دوم رمون آرون بوده است. اما آشکار بود که این بار، پیش از نگاشتن ماجراهای دیالکتیک، کاملاً و با همدلی نوشته‌های وبر را مطالعه کرده است. مقاله مرلو-پونتی، زیر عنوان «بحران فهم[۱۲۸]»، یکی از ژرف‌بینانه‌ترین بحثهای کوتاهی است که دربارهٔ ماکس وبر وجود دارد. روشن بود که او در لحظه‌ای که در ایده‌ئولوژی به اوج حیرت و سرگردانی رسیده، از برخورد با مردی دقیق و رنجدیده مانند خودش قوت قلب گرفته است.

مرلو-پونتی، سپس، از وبر به‌سراغ لوکاچ رفته بود، یعنی لوکاچ قدیم نویسندهٔ تاریخ و آگاهی طبقاتی که هنوز شاگردی نزد وبر را فراموش نکرده بود. مطابق تعبیر او، لوکاچ یک گام از وبر نیز جلوتر رفته بود و حتی آخرین بقایای حسرت وصول به حقیقت مطلق راکه استاد سابقش گرفتار آن بود، از دل به‌در کرده بود و روشی آورده بود که، برطبق آن فقط می‌بایست جویای معنایی بود که رویدادها خود عرضه می‌کنند. اما این «مارکسیسم غربی» ذهنی، در نطفه خفه شده بود. رهبران بین الملل سوم پس از مجبور کردن لوکاچ به ابراز ندامت از خطاهای گذشته، به قلمرو امن پوزیتیویسم زمخت و تقریبی و به‌ارث رسیده از انگلس و لنین برگشته بودند. تاریخ و آگاهی طبقاتی ــ «این تحقیق پر نشاط و پر قدرت» که «دوران جوانی انقلاب و مارکسیسم» را باز گردانیده بود ــ علامت این بود که کمونیسم از چه چیزها محروم شده و بعدها تا چه حد پرچم تسلیم برافراشته است[۱۲۹].

---

126) Merleau - Ponty, *Les aventures*..., pp. 7, 11. 127) Ibid., pp. 15, 42.
128) "The Crisis of Understanding,
129) Merleau - Ponty, *Les aventures*..., pp. 44, 61, 80.

اما ماجراهای دیالکتیک پس از چنین طلیعهٔ نوید بخشی، به‌طرزی نومید کننده از راه اصلی کج می‌شد و ضمن بحثی بی‌جهت جامع و مانع که نیمی از کتاب را می‌گرفت، به ابطال مدعیات سارتر در سلسله مقالات «کمونیستها و صلح» می‌پرداخت. مرلو-پونتی معتقد بود که «تباهی» دیالکتیک در نهان با ابراز ندامت لوکاچ آغاز شده و در جریان اختلاف استالین و تروتسکی ادامه یافته و اکنون با موضعی که سارتر گرفته آفتابی شده است؛ و دوست سابقش [یعنی سارتر] دیگر حتی تظاهر به پیروی از روش مارکس را ضروری نمی‌بیند، و بی‌چون و چرا باور می‌کند که حزب کمونیست نمایندهٔ ستمدیدگان دنیاست بی‌آنکه بگوید وضع آنان منطبق با وضع کدام پرولتاریای شناخته شده است، و تاریخ را به «نمایشی سوزناک و بازاری که صحنهٔ آن به رنگهای خام و جلف نقاشی شده» بدل ساخته است که تنها ملاک قضاوت سیاسی در آن، قیافه‌های مضطرب تنگدستان است، و با پیروی بی‌پروا از نوعی «بلشویسم افراطی» که دو حد نهایی رئالیسم و ایده‌آلیسم در آن در هم آمیخته، هر فرق و تفاوت عقلی گذشته را محو می‌کند. مرلو-پونتی می‌گفت که اگر سارتر واقعاً نسبت به دیالکتیک مارکس شک دارد، به حکم منطق موقعیت خویش باید به‌جای تبعیت از خط حزب که بظاهر آن را توصیه می‌کند، موضعی برعکس آن پیش بگیرد و گام‌به‌گام رفتار کمونیستها را با روحیه‌ای شکاک مورد ارزیابی قرار دهد. خود مرلو-پونتی با چنین کاری کتاب را به‌پایان برده بود. در پی‌نوشتی که در آن بیهوده سعی می‌کرد مطالب نامتجانس نسلهای پیشین را با هم اتصال دهد، به ترسیم خطوط اصلی «لیبرالیسمی نوین» یا قسمی «چپ غیرکمونیستی» می‌پرداخت که می‌بایست از این فکر بیرون بیاید که انقلاب فی نفسه هدف است و همزمان برای پیشرفت عملی به سوی برابری اجتماعی در داخل و همزیستی ایده‌ئولوژیک در خارج تلاش کند[۱۳۰].

برای فیلسوفی که روزگاری آنچنان نیش کلامی در ایده‌ئولوژی داشت و صفت مشخص نوشته‌های بعدیش در سیاست، عقل سلیم و دوری از خوش‌خیالی بود، چنین نتیجه‌ای بسیار ملایم و بلکه بی‌رمق به نظر می‌رسید. ولی در حقیقت نتیجه‌ای که گرفته شده بود آن قدر هم که ممکن است از چنین خلاصهٔ کوتاهی برآید بی‌رمق نبود. مرلو-پونتی تصریح می‌کرد که لیبرالیسم پیشنهادی او تاکنون هیچ‌جا به اجرا درنیامده است، و وقتی در آید، از کردار «قهرمانی» ماکس وبر پیروی خواهدکرد که به‌دشمنان ایده‌ئولوژیک خویش احترام می‌گذاشت و آنان را مساوی خود می‌شمرد. چنانکه سارتر با بلندنظری و گذشت تصدیق کرده است، مرلو-پونتی تا آخر عمر از پیوستن به ضد کمونیستهای دههٔ ۱۹۵۰ خودداری کرد و، مانند

130) Ibid., pp. 134-135, 138, 198, 207, 225, 227, 246, 248-249, 279, 302-304.

سارتر، همچنان آیندهٔ ایده‌ئولوژی و اندیشهٔ اجتماعی را منوط به بیداری آسیا و افریقا می‌دید.

پس آیا به‌هیچ مفهومی می‌شود گفت که مرلو-پونتی همچنان مارکسیست ماند؟ بدون شک، در سراسر ماجراهای دیالکتیک اشاره‌هایی حسرت آمیز به نظریهٔ مارکس، بویژه به اصطلاح «پرولتاریا»، به‌طور پراکنده دیده می‌شود. همچنین شایان تذکر است که او حتی در انسانگرایی و ارعاب فاصلهٔ ایده‌ئولوژیک خویش را با جزمیات مارکسیستی حفظ می‌کرد. با اینهمه، تفاوت میان دو کتاب انکار پذیر نبود: در اولی نویسنده محکم و با اعتماد به‌نفس و حتی جسارت سخن می‌گفت، در دومی امتحان می‌کرد و «متأمل» بود. این تغییر به ارزیابی دربارهٔ اعمال کمونیسم محدود نمی‌شد و لزوماً تفکر مجدد راجع به نظریهٔ مارکس را نیز در بر می‌گرفت. در ماجراهای دیالکتیک، مرلو-پونتی خود تشخیص می‌داد که موضع گذشته‌اش بر پاره‌ای اصول اخلاقی مقدم برتجربه استوار بوده و انقلاب در آن «عمل مطلق» معرفی شده که بویی از «کانت به لباس مبدل» از آن به‌مشام می‌رسد. بنابراین، موضع پیشین او با فلسفهٔ حقیقی تاریخ ــ حتی فلسفهٔ مارکسیستی تاریخ به‌معنای صحیح ــ تفاوت داشت. مرلو-پونتی در یکی از آخرین مقالات چاپ شدهٔ خویش توضیح می‌داد که مارکسیسم از پیش از ۱۹۶۰ وارد «مرحله‌ای جدید» شده است که در آن هنوز می‌تواند «به تحلیلها جهت بدهد و از نظر تجسس و تفحص ارزش واقعی داشته باشد»، ولی «دیگر به‌معنایی که خود روزگاری به صدق خود معتقد بود، صادق نیست.» او می‌گفت مارکسیسم در طول یک قرن «سرچشمهٔ الهام آن قدر اقدامات نظری و عملی واقع شده» و «آزمایشگاهی برای آنقدر آزمایشها حتی در میان دشمنان خود بوده» که امروز نشانهٔ «توحش» است اگر کسی بخواهد دربارهٔ «اثبات» یا «ابطال» آن سخن بگوید. مرلو-پونتی معتقد بود که آثار مارکس در نیمهٔ دوم قرن بیستم به صورت «آثار کلاسیک» درآمده است و مانند هر اثر کلاسیک دیگری باید «حقیقتی از مرتبهٔ ثانوی» و با قید نسبیت تلقی شود و نباید آن را به‌معنای حقیقی گرفت. اوعقیده داشت که در چنین احوالی، بی‌معنا و بیهوده است که از کسی بخواهیم ــ یا کسی را بخواهیم ــ که از خود بپرسد آیا هنوز مارکسیست است یا نه زیرا نمی‌شود به این پرسش پاسخ آری یا نه داد[۱۳۱].

مرلو-پونتی هرگز از این بیشتر موضوع را روشن نکرد، و ادامهٔ بحث دربارهٔ آن برای ما مقدور نیست مگر قبلاً به بررسی آخرین مرحلهٔ افکار او، یعنی مرحلهٔ بازگشت به ژرف اندیشی، بپردازیم.

131) Ibid., p. 312. "Introduction", *Signs*, pp. 9-11.

در میان تأملات دورهٔ آخر زندگی مرلو-پونتی، ماجراهای دیالکتیک جایگاهی منحصر به فرد داشت و از بقیه جدا بود. حکایت از تلاشی نهایی و توأم با خستگی برای حل مشکلاتی می‌کرد که از مدتها پیش وجود داشت. نخستین دورهٔ مساعی فکری او وقف ژرف‌اندیشی از دیدگاه پدیدارشناسی شده بود که حاصل آن، دو کتاب عمدهٔ فنی وی بود. سپس مرلو-پونتی به‌مدت نیم دهه به عرصهٔ مناقشات ایده‌ئولوژیک جامعهٔ بعد از جنگ رفته بود و، در این دوره، سخت با نظریه و عمل مارکسیستی درگیر شده بود. از ۱۹۵۰ به‌بعد ــ و بویژه پس از مرگ مادرش در ۱۹۵۳ ــ دوباره پای در دامن تأمل و تفکر کشیده بود و بیش از پیش به متافیزیک پرداخته بود. حاصل این سومین دورهٔ حیات فلسفی وی، مجموعه مقالاتی بود که در ۱۹۶۰، یک سال پیش از مرگ نابهنگام و بکلی نا مترقبش، زیر عنوان نشانه‌ها[۱۳۲] منتشر شد، و نیز مجلدی ناتمام، به نام دیدنی و نادیدنی[۱۳۳]، که پس از درگذشت نویسنده انتشار یافت و حاوی مجملی از واپسین ژرف‌اندیشیهای او بود.

معانی در نوشته‌های آخرین مرحلهٔ زندگی مرلو-پونتی حتی از گذشته هم باریکتر و گریزانتر و محصورناکردنی‌تر بود. او همیشه سلاست سطحی را مردود می‌شمرد و از آنچه «روشنی لعنتی» آثار سارتر می‌نامید بیزار بود و همواره کاری می‌کرد که نوشته‌اش به‌جای اینکه اثری پرداخته و صیقل خورده بنماید، دارای «خصلت جستجویی زنده» باشد. وقتی نگارش کتابی را آغاز می‌کرد، هرگز مطمئن نبود که از کجا سردرخواهدآورد[۱۳۴]. شاید در جوانی زیادی به آلمانی کتاب خوانده بود، زیرا جمله‌های بی‌پایان می‌نوشت و گاهی تشخیص عبارت اصلی از فروع و قیود پیرامون آن امکانپذیر نبود. هرچه از لحاظ فکری اعتمادبه‌نفس خویش را بیشتر از دست می‌داد، از این‌گونه کارهای غریب و نامتعارف زیادتر می‌کرد. ویژگی سبک نگارش مرلو-پونتی در آخرین مرحلهٔ عمر، به گفتهٔ یکی از همکاران جوانش، نوعی «بی‌دقتی حساب‌شده» و «پیچیدگی همه‌گیر» و «درهم‌تنیدگی پرتلألؤ» در بیان بود[۱۳۵].

اما یکی از چیزهایی که می‌توان در میان همهٔ پیچیدگیهای این مرحلهٔ آخر تشخیص داد، علاقهٔ متزاید او به مسألهٔ ضمیر ناخودآگاه است. مرلو-پونتی در اواخر عمر به روانکاری نزدیکتر شد. در سوربن، دربارهٔ روانشناسی کودک کنفرانس داد؛ و در کلژ دو فرانس، دوره‌ای در

132) M. Merleau - Ponty, *Signs* [*Signes*].

133) M. Merleau - Ponty, *The Visible and the Invisible.*

134) Merleau - Ponty, *Les aventures...*, p. 24. Kwant, *Phenomenological Philosophy*, p. 9; *From Phenomenology*, p. 229.

135) Paul Ricoeur, "Hommage à Merleau - Ponty", *Esprit*, XXIX (1961), 1115.

خصوص «کارپذیری[۱۳۶]» تدریس کرد که شامل بحثی مفصل از حافظه و رؤیا می‌شد. در پدیدارشناسی «کلاسیک» و نزد سارتر، ضمیر ناخودآگاه مفهومی نبود که پذیرفتنی باشد. مرلو-پونتی آن را پذیرفت، منتها نامهایی دیگر به آن داد. همین طور در مورد سایر واژگان روانکاوی که بکرّات می‌بینیم اصطلاحهای او بآسانی قابل انتقال به زبان فروید است. ولی یک اختلاف نهایی و حل نشدنی همچنان برجای بود: به نظر فروید، بدن در مرتبهٔ نخست خاصیت لیبیدویی[۱۳۷] داشت، حال آنکه لیبیدو، نزد مرلو-پونتی، صرفاً جنبه‌ای اضافی از جسمانیت[۱۳۸] بود؛ همچنین، فروید از ادراک درونی فرایندهای عاطفی شروع کرده بود، ولی مرلو-پونتی، با وجود اختلاف نظر با دکارت، هنوز آن‌قدر در فلسفهٔ فرانسه ریشه‌های محکم داشت که ادراک جهان خارج را مبدأ تأملات خویش قرار دهد. سوای این، بر خلاف خلق و مشرب مرلو-پونتی بود که بخواهد در شمار اتباع هیچ مکتبی به‌تنهایی محسوب شود و ترجیح می‌داد در چهار راه اندیشه‌های اجتماعی باشد و معتقدات خویش را تا آخر در پردهٔ معما نگاه دارد[۱۳۹].

آخرین تعریف او از فهم فلسفی، «با خودی» یا en-être بود که کاملاً با روش وی در روانکاوی سازگاری داشت. همین طور بود تکیه‌ای که در تأملاتش دربارهٔ تاریخ و در نتیجهٔ احترام به ماکس وبر، بر «فهم درونی» می‌کرد. مرلو-پونتی در اواخر عمر در صورتهایی که به قضایا می‌داد وبر و مارکس را با هم درمی‌آمیخت، هرچند البته تعالیم مارکس را در قالب مفاهیم خاص خود تعبیر می‌کرد. او هر دو را پیکارگرانی تصویر می‌کرد که در آن واحد در دو جبهه با ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم جنگیده‌اند؛ هر دو را می‌ستود چون در مقام متفکران اجتماعی هیچ‌کس دیگری مانند ایشان انسجام و به‌هم پیوستگی تن و روان و جهان خارج را در کل بافت تجربه‌های انسانی درک نکرده بود. ولی این ستایش خالی از پاره‌ای ابهامها نبود: «نسبی‌گرایی در ورای نسبی‌گرایی» ــ و حتی فراسوی مارکس و وبر ــ که مرلو-پونتی در لوکاچ به آن برخورده بود، هرگز به‌نحو کافی و وافی توضیح نشد، ولی نتیجه‌ای که از آن به‌دست می‌آمد این بود که معنای رویدادهای تاریخی مستقیماً به‌کسانی آشکار می‌شود که با دقت و شکاکیت آنها را بشکافند. اما چنین توقعی از تاریخ، گزاف بود؛ بزرگتر از آن بود که حتی

۱۳۶) passivity، این اصطلاح از ابن‌سینا در دانشنامهٔ علایی است. - م.

۱۳۷) libido، در اصطلاح روانکاوی، غرض «تکانه» یا «انرژی» حیاتی است که در بعضی موارد با خواهش جنسی پیوند پیدا می‌کند. - م.

138) corporality

139) André Green, "Du Comportement a la chair : itinéraire de Merleau - Ponty", *Critique*, XX (1964), 1017-1018, 1032-1034, 1036-1037, 1040, 1046.

مورخان متخصص به خود اجازهٔ چنین انتظاری را بدهند. شاید ضعیفترین نقطه در اندیشهٔ اجتماعی مرلو-پونتی همین احساس هیبت و اعجاب در برابر تاریخ بود. ضعف او در این بود که به‌رغم همهٔ ظرافتهای فلسفی، منطقی درونی و ذاتی دراحوال و امور آدمیان جستجو می‌کرد.

سارتر شک نداشت که چنین منطقی وجود دارد و درست پیش از مرگ مرلو-پونتی، کتابی حجیم برای اثبات آن به‌چاپ رسانید. مرلو-پونتی مهلتی برای اظهار نظر دربارهٔ نقد عقل دیالکتیک[140] [سارتر] پیدا نکرد، ولی بیقین اگر زنده می‌بود، به بیشتر آن ایراد می‌گرفت. موضوع حیرت انگیز در مناسبات سارتر و مرلو-پونتی این نبود که از هم جدا شدند؛ این بود که چگونه آن همه وقت با یکدیگر ماندند. هر دو پروردهٔ مکتب هوسرل بودند، ولی بهره‌هایی متفاوت از پدیدارشناسی آلمان برده بودند. به‌نظر مرلو-پونتی که تجربه را شبکهٔ درهم تنیده‌ای از مناسبات متقابل می‌دانست، فرق بنیادینی که سارتر میان لنفسه و موجود فی نفسه می‌گذاشت، به هیچ روی پذیرفتنی نبود. از این گذشته، کمتر وجه مشترکی از لحاظ شخصی و مشرب فلسفی میانشان وجود داشت. سارتر تصدیق می‌کرد که متفکری جزمی است، ولی تفکر مرلو-پونتی انعطاف‌پذیر بود و سایه و روشن داشت. ممکن است کسی بخواهد آن دو را نیز، مانند فور و بلوک، تیمی تلقی کند؛ اما چنین برداشتی نادرست خواهد بود. درست‌تر این است که بگوییم با همان وضع نیمه‌دوستانه و نیمه‌خصمانه‌ای که داشتند، مکمل عقل و هوش یکدیگر بودند. تنها وجه شبه بین مناسبات آنان و روابط فور و بلوک این بود که، در هر دو مورد، شریک جوانتر، هم متفکری بهتر و هم در کشور خود از شهرتی کمتر برخوردار بود. عامهٔ مردم تصور می‌کردند مرلو-پونتی شریک ضعیف و احتمالاً شاگرد سارتر است. ولی این تصور، ظلمی فاحش به مرلو-پونتی بود و سارتر پیش از همه به آن اعتراض کرد.

مرلو-پونتی هنگامی در اوایل ۱۹۶۱ دچار سکتهٔ قلبی شد و درگذشت که، با همکاری سارتر، در جریان پیدا کردن راه آشتی محتاطانه‌ای برای التیام مناسبات خویش با او بود. نقد پر قدرت او در ماجراهای دیالکتیک نه تنها اوضاع را بدتر نکرده بود، بلکه چون سبب خالی شدن دلش از آزردگیهای متراکم شخصی و فکری حاصل یک دههٔ کامل شده بود، ابرها را پس رانده بود. بار دیگر دو یار دیرینه در مورد محکوم کردن سیاست سرکوبگرانهٔ دولت در جنگ الجزایر دست به دست هم دادند[141]. اما اینکه ممکن بود باز به صمیمیت گذشته برسند، بسیار جای تردید داشت ــ یا احتمالاً بهتر است بگوییم هرگز در گذشته براستی صمیمی نبودند.

140) Jean - Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* [*Critique de la raison dialectique*].

141) Sartre, "Merleau - Ponty", *Situations*, pp. 244, 318-320.

وقتی مرلو-پونتی از پای درآمد، دوستش این خبر را باور نمی‌کرد. در مراسم تشییع و ترحیم او هیچ کس خطابهٔ یادبودی ایراد نکرد و «هیچ کس... از این بابت متأسف نشد»، زیرا هر مرثیه‌ای قاصر از ابراز دریغ کافی از خاموش شدن اینچنین صدایی در فلسفه در اوج سخن می‌بود[142]. بدون شک، مرلو-پونتی هنوز بسیار سخنها در دل داشت که می توانست بگوید؛ ولی جای تردید بود که آیا هنوز مایل به گفتن آنها باشد. مرگش تراژدی بود؛ اما روشن نشد که درست چه قسم تراژدی. آیا سرشار از قدرت فکری مرد یا، چنانکه سارتر گمان داشت، از بیش از دو سال پیش آهسته آهسته از درون خویشتن را نابود می‌کرد؟ بیقین سرخورده و نومید بود، ولی ماهیت و وسعت خستگی و فرسودگیش در نهانخانهٔ دلش سر به‌مهر ماند.

پاسخ هر چه باشد، بی‌شک مرلو-پونتی دیگر از اواسط دههٔ ۱۹۵۰، از نظر اندیشهٔ اجتماعی در فرانسه، وجودی از دست رفته بود. صرف نظر از اینکه هرگز ازَ سرخوردگی و یأس بیرون آمده باشد یا نه، به هرحال از میدان نقد سیاسی و سنجش روش تقریباً یکسره کنار کشید. نتیجهٔ این کار، فاجعه‌ای برای حیات فکری و عقلی فرانسه بود. بهترین متفکر نظری آن کشور ــ فیلسوفی که چیزی نمانده بود موفق به یافتن راه نوینی برای فهم جهان اجتماعی شود ــ درست در لحظه‌ای که می‌توانست برای درک جامعهٔ ناآشنایی که هموطنانش در آستانهٔ ورود به آن بودند بزرگترین یاریگر و راهنمای ایشان باشد، صحنه را ترک گفت.

IV ـ ژان پل سارتر: مرحلهٔ مارکسیستی

با رفتن مرلو-پونتی، سارتر که روزگاری مشترکاً با او میداندار صحنهٔ ایده‌ئولوژی بود؛ یکه‌تاز آن عرصه شد. هرچه اعتماد به‌نفس مرلو-پونتی متزلزلتر شده بود، سارتر اطمینان بیشتری به خود پیدا کرده بود؛ درست در لحظه‌ای که مرلو-پونتی مردد و دو دل کنار کشیده بود، سارتر با غلبه بر بیم و وسواس گذشته به میانهٔ میدان نیروهای سیاسی پریده بود. زمانی او در مسائل ایده‌ئولوژیک شاگرد دوست جوانتر خود بود، ولی اکنون احساس می‌کرد برای داوری دربارهٔ هر مسألهٔ مورد مناقشهٔ عمومی واجد صلاحیت است. در اوایل دههٔ ۱۹۵۰ راههایشان در سیاست، در حالی که هریک درجهت مخالف دیگری سیر می‌کرد، با یکدیگر تلاقی کرده بود. مرلو-پونتی اعلام می‌کرد که از کمونیسم سرخورده و دلسرد است؛ سارتر سوگند انزجار ابدی از بورژوازی یاد می‌کرد. خوشمزه اینکه سارتر «کمتر از مرلو-پونتی

142) Ricoeur, op. cit., p. 1115.

مارکسیست بود و حتی می‌شد گفت که اصولاً، به‌معنای اساسی، مارکسیست نبود[۱۴۳]».

سال تعیین‌کننده برای سارتر سال ۱۹۵۲ بود که او در آن شروع به انتشار سلسله مقالات خود درباره کمونیستها و صلح کرد. جریان رویدادها از آغاز جنگ کره او را معتقد کرده بود که تنها ایالات متحد امریکا ممکن است بشر را به جنگ جهانی سوم بکشاند، و اتحاد شوروی و احزاب کمونیست وابسته به آن برای حفظ صلح تلاش می‌کنند و، بنابراین، منطقی است که او مردم فرانسه را تشویق به مستظهر شدن به رهبران کمونیست آن کشور کند (و در همان حال خود، مانند گذشته، مستقل از کنترل حزب بماند). طلایهٔ این نحوهٔ عمل از سال پیش در یکی از پرنفوذترین نمایشنامه‌های سارتر، شیطان و خدای مهربان[۱۴۴]، دیده می‌شد و پیدا بود که شخصیت طرفدار خشونت و قساوت انقلابی در آن نوشته، از زبان خود نویسنده سخن می‌گوید، در صورتی که سه سال پیشتر در نمایشنامه ایده‌ئولوژیک دیگری، به نام دستهای آلوده[۱۴۵]، داوری اخلاقی در این زمینه، مبهم گذاشته شده بود.

با این وصف، اشتباه است که بگوییم سارتر خود را به کمونیستها فروخته بود. او همیشه عمل کمونیستها را در تحریف واقعیت برای پیشبرد اغراض حزب ناپسند می‌شمرد و به آن اعتراض می‌کرد و بعدها نیز همواره مانند گذشته در افشای حقایق ناگوار و تلخ سرسختی به خرج می‌داد، کما اینکه در ۱۹۵۶ تفاهم و حسن رابطه‌ای را که با حزب پیدا کرده بود در نتیجهٔ تقبیح عمل شورویها در سرکوب قیام مجارستان به‌خطر انداخت. همچنین باید توجه داشت که داوری وی دربارهٔ رویدادهای اوایل دههٔ ۱۹۵۰ آنقدر هم که بعدها به نظر می‌رسید گزاف و اغراق‌آمیز نبود. در امریکا، ناسیونالیستهای نادان به سرکردگی سناتور [جوزف] مکارتی در اوج تاخت و تاز بودند؛ در فرانسه، به‌علت بعضی پیچیدگیها و رندیها در قانون انتخابات، قدرت از جناح چپ سلب شده بود و، در همان حال، نهادها و کارگذاران جمهوری چهارم بیش از پیش در فساد و عامیگری غوطه‌ور می‌شدند. ولی افق مناسبات بین‌المللی رفته رفته تا اواسط دهه بازتر شد. استالین مرده بود و جنگ کره و جنگ فرانسه در هندوچین پایان گرفته بود و خطر از سر اروپا گذشته بود و، در ۱۹۵۶، امریکا از یاری به مجارستانی‌ها که سلاح به دست گرفته بودند، خودداری کرد. اما درست در همین لحظه که ناراحتی وجدان ممکن بود سارتر را به تجدیدنظر در طرفداری از کمونیسم برانگیزد، قضایایی بیرون از اروپا روی داد که وی را در افکار گذشته راسخ‌تر کرد و به آشتی سریع با یاران کمونیستش واداشت.

143) Lichtheim, op. cit., p. 98.

144) Jean - Paul Sartre, *The Devil and the Good Lord* [*Le diable et bon Dieu*].

145) Jean Paul Sartre, Dirty Hands [Les mains sales].

او نیز مانند لنین، به چیزی نیازمند شده بود که اعتقادی را که انطباق آن روزبه‌روز با شرایط اروپا کاستی می‌گرفت، به‌نحوی پابرجا نگاه دارد، و درست در تنگنای این نیاز، جهان توسعه‌نیافته را کشف کرد. از ۱۹۵۱ که سارتر نخستین بار به شوروی رفت، بترتیب شروع به دیدار از کشورهای تحت رژیمهای انقلابی، مانند کوبا و چین، و دیگر کشورهای غیر اروپاییِ برخوردار از استعداد انقلاب، مثل برزیل کرد. «بلشویسم افراطی» سارتر در این گونه سرزمینها بیانگر واقعیتی تلخ شد. گذشته از قیافهٔ مضطر و مضطرب مستمندان که به همه کس مشهود بود، جنگ‌افروزیهای نو استعماری قدرتهای غربی نیز دلیل بیشتری برای خشم و برافروختگی به‌دست می‌داد. از ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۲، مسألهٔ استقلال الجزایر انگیزهٔ جوش و خروش ایده‌ئولوژیک سارتر بود؛ و از ۱۹۶۵ به بعد، نوبت به جنگ امریکا در ویتنام رسید. در سراسر دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، سارتر هر جا به جهان غیراروپایی قدم می‌گذاشت، قول همبستگی به مبارزان انقلابی می‌داد.

در ۱۹۵۸، دست در دست تظاهرکنندگان در خیابانهای پاریس راه‌پیمایی کرد و در اعتراض به بازگشت دوگل به مسند قدرت، سرود مارسیز[۱۴۶] خواند. دو سال بعد، یکی از رهبران گروه «۱۲۱» شد، یعنی روشنفکرانی که نسبت به شورشیان الجزایری اعلام پشتیبانی می‌کردند و می‌گفتند شهروندان فرانسوی در چنین جنگ غیرعادلانه‌ای حق دارند از دستورهای کشوری و لشکری سرپیچند. وقتی به دادگاه احضار شد، پاسخی نوشت و اتهام را متوجه متهم‌کنندگان کرد: از بازگشت از برزیل که برای ایراد سلسله سخنرانیهایی به آنجا رفته بود امتناع ورزید و منکر مشروعیت حکومت فرانسه شد و گفت مأموران حکومت هر مجازاتی که دلشان خواست می‌توانند در مورد او مقرر کنند. سارتر در واقع از زبان استادان و نویسندگان و روحانیان سخن می‌گفت و ننگ و خشم و انزجار آنان را از شکنجه‌ها و ددمنشیها و وحشیگریهای مترتب بر جنگ سرکوبگرانهٔ فرانسه در الجزایر ابراز می‌کرد، و شاید هرگز در عمرش تا این حد به عظمت سیاسی نزدیک نشد.

اما وقتی در اواخر سال ۱۹۶۰ به فرانسه بازگشت، دید آزاری از جانب مقامات رسمی متوجه او نیست. حکومت دوگل عاقلانه به این نتیجه رسیده بود که شهیدسازی از او شرط خردمندی نیست. منتها خشونتگریهای غیررسمی افراطیون دست راستی رو به افزایش داشت: در سال ۱۹۶۱ سارتر به ناچار چند بار محل سکونتش را تغییر داد، و آپارتمانش با بمب پلاستیکی ویران شد. ولی در فوریه سال بعد، باز در خیابانها به‌راه افتاد و با کسانی که به

---

۱۴۶) Marseillaise، سرود ملی فرانسه. ـ م.

بیرحمی پلیس نسبت به تظاهرکنندگان ضد جنگ و تعلل دولت در ختم جنگ الجزایر اعتراض می‌کردند، همصدا شد. در سالهای پس از جنگ جهانی دوم، به تناوب تظاهرات ایده‌ئولوژیک برپا می‌شد؛ ولی این آخرین و بزرگترین آنها بود که یک میلیون نفر از مردم پاریس در آن به خیابان ریخته بودند، منتها ناگهان در لحظهٔ اوج بغض و تیرگی، صلح حکمفرما شد. در بهار ۱۹۶۲، الجزایر به آزادی رسید و سی‌سال ستیزه‌جویی سیاسی در فرانسه پایان گرفت.

آنقدر همه چیز بسرعت روی داد که خود فرانسوی‌ها نیز سر در نمی‌آوردند که چگونه ممکن است جوّ جنگ داخلی بالقوهٔ دیروز از یک شب تا صبح به سستی و کرختی ایده‌ئولوژیک بدل شده باشد. ولی حقیقت این بود که روح ترک بسیج از مدتها پیش در حال تکوین بود. در دههٔ گذشته، فرانسویان از طولانی‌ترین دورهٔ رونق و نعمت از ۱۹۱۴ به‌بعد بهره برده بودند. دشمنیهای دیرین رفته‌رفته رفع می‌شد، و اختلافهای سیاسی موروثی کم‌کم موضوعیت خود را از دست می‌داد. جنگ الجزایر این دگرگونیها را پنهان نگاه داشته بود، و دامنهٔ عنادها و تعارضهای مدنی فرانسه را به عصری کشانیده بود که در اساس با چنین خصومتها بیگانه‌بود. همین‌که‌جنگ الجزایر به‌پایان رسید، بناگاه چهرهٔ فرانسهٔ نوین آشکار شد.

اما سارتر انگار نه انگار که اتفاقی افتاده است، همچنان کار خودش را می‌کرد. می‌پنداشت که عمرانه در پیکار جهانی برای کسب آزادی نام‌نویسی کرده است و به صرف اینکه هم‌وطنانش از زندگی راضی‌تر بودند، به هیچ‌وجه قصد نداشت از شیوهٔ گذشته دست بردارد. در ۱۹۶۴، به دلیل اینکه نویسنده نباید بگذارد او را «به یکی از نهادها مبدل کنند»، از پذیرفتن جایزهٔ نوبل خودداری کرد، هرچند افزود که اگر جنگ الجزایر هنوز جریان داشت، جایزه را نشانهٔ احترام به آرمان خویش تلقی می‌کرد و می‌پذیرفت. حقیقت این بود که سارتر در آستانهٔ شصت سالگی از سنی گذشته بود که بخواهد در اصول مسلم اعتقادی خود تجدیدنظر کند یا زبان جدیدی در ایده‌ئولوژی یاد بگیرد. گواه برقرار بودن جهت دیرین افکارش در سیاست، رسالهٔ حجیمی بود که برای تتمیم گفت و شنود درونی آغاز شده در هستی و نیستی، زیر عنوان نقد عقل دیالکتیک نوشت[۱۴۷].

---

۱۴۷) در مورد این سلسله رویدادها، نك:
Beauvoir, *Force of Circumstance*, Chs. 7 - 11.

و نیز تحلیل باریک‌بینانه‌ای که در کتاب زیر آمده است:
Caute, *Communism and the French Intellectuals*, pp. 249 - 257.

و همچنین کتاب زیر که بمراتب بیشتر متمایل به سارتر است:
Michel - Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politiqe* (Paris, 1966).

در نقد عقل دیالکتیک، سارتر سرانجام عقلاً ملتزم به روش و رهیافت مارکسیستی شد. پیشتر، هنگامی که از مرلو-پونتی درس ایده‌ئولوژی می‌گرفت، اعتقاداتش بیشتر جنبهٔ احساسی داشت تا استدلالی، و چنانکه مراد سابقش متذکر شده بود، اعلام همدلیش با کمونیستها متکی به دلایل کافی منطقی نبود. گرچه تصریح نشده بود که نقد عقل دیالکتیک پاسخی به مقالات مرلو-پونتی دربارهٔ مارکسیسم است، آمدن لفظ «دیالکتیک» در عنوان این کتاب و نوشتهٔ مرلو-پونتی، ماجراهای دیالکتیک، می‌رساند که قصد سارتر دفاع از «بلشویسم افراطی» خویش در برابر تیزهوشترین و باصلاحیت‌ترین کسی است که در مقام عیبجویی از آن برآمده است.

نقد عقل دیالکتیک به‌صورت کامل در ۱۹۶۰ از چاپ درآمد، ولی ریشهٔ آن به ۱۹۵۷ می‌رسید، هنگامی که یکی از مجلات لهستانی، تحت تأثیر آزادیهایی که در قلمرو اندیشه سال پیش در آن کشور به‌دست آمده بود، از سارتر درخواست کرد شرحی دربارهٔ اگزیستانسیالیسم در فرانسه پس از متجاوز از یک دهه جار و جنجال عمومی بنویسد. این دعوت فرصتی به سارتر داد که نسبت میان هستی‌شناسی قبلی و مرام ایده‌لوژیک خویش را بیشتر مورد تعمق قرار دهد. حاصل این بازاندیشی، چندی بعد با تغییرات مختصر در له‌تان مدرن به‌چاپ رسید، و سپس به سومین صورت به نام «مسألهٔ روش[۱۴۸]» و به‌عنوان پیشگفتاری مفصل به نقد عقل دیالکتیک انتشار یافت[۱۴۹].

نوشتن این کتاب، بظاهر از هر کتاب دیگری بیشتر سبب زحمت و مشقت سارتر شد و او را به جایی رسانید که، به گفتهٔ خودش، می‌بایست «بر ضد خویش» (یعنی ظاهراً بر خلاف تمایلاتش) بنویسد و، باز به اصطلاح خودش، «استخوانهای کله‌اش را بشکند» تا افکارش را به‌جایی بکشاند که لازم بود به آنجا برسد. سارتر نقد عقل دیالکتیک را با سرعتی سرسام‌آور نوشت. به‌خلاف عادت همیشگی که همان طور که جلو می‌رفت گاهی می‌ایستاد و آنچه را نوشته بود اصلاح می‌کرد، این بار یکسره ساعتها و روزهای پیاپی به نوشتن ادامه می‌داد و، بی‌آنکه مکث کند و نوشته‌هایش را دوباره بخواند، تند تند صفحه‌ها را پشت سر می‌گذاشت.

---

۱۴۸) مؤلف تنها به ذکر عنوان ترجمهٔ انگلیسی این بخش بسنده کرده است. نام آن به فرانسه و انگلیسی چنین است:
Jean Paul Sartre, *Question de méthode [Search for a method].*
م-۰.

۱۴۹) این تنها قسمتی از نقد عقل دیالکتیک است:
Critique de la raision dialectique, I, *Théorie des ensembles pratiques.*
و تنها قسمتی که با این مشخصات به انگلیسی ترجمه شده است:
Search for a Method, Trans. Hazel Barnes (New York, 1963).

آنقدر از خواب و استراحت خود کاست و با قرصهای مختلف انرژی‌زا به کار ادامه داد تا کم‌کم سلامتش مختل شد.

چشمانش از شدت خستگی کم‌سو و سخن گفتنش مغشوش شد، و گاهی شنواییش از دست می‌رفت. سرانجام، پزشک به او اعلام خطر کرد، و سارتر رضایت داد استراحت کند[۱۵۰]. مانند کسی شده بود که بزور خود را به اتمام کاری شاق و توانفرسا واداشته است و برای اینکه از شر آن آسوده شود، با سرعت هرچه بیشتر مشغول نوشتن است. تقلایی که برای نگارش کتاب شده بود، در نثر آن هویدا بود. نقد عقل دیالکتیک با هیچ نوشتهٔ پیشین سارتر از حیث ثقل و ناهمواری و دشواری طرف قیاس نبود، و ناقدان یکی پس از دیگری اعلام کردند که قابل خواندن نیست.

اما، برعکس، هدف کتاب ساده و سرراست بود، و نویسنده فقط می‌خواست مارکسیسم را با اگزیستانسیالیسم سازگار کند. سارتر از همان آغاز سخن اعلام می‌کرد که مارکسیسم «تنها فلسفهٔ عصر ماست که نمی‌شود از آن فراتر رفت»، و اگزیستانسیالیسم [یا فلسفهٔ وجودی] جز «دایره‌ای کوچک و بیگانه» در قلب آن نیست. به عقیدهٔ او، مارکسیسم سومین و آخرین فلسفهٔ کلاسیک عصر جدید بود. نخستین فلسفه، مذهب عقلی برآمده از تعالیم دکارت و لاک بود؛ و دومین فلسفه، ایده‌آلیسم کانت و هگل. پس از این «مراحل» اساسی و بزرگ، نوبت به مقلدانی رسیده بود که کارهایشان حقاً می‌بایست «ایده‌ئولوژی» نامیده شود، نه فلسفه به‌معنای حقیقی. اگزیستانسیالیسم نیز یکی از چنین ایده‌ئولوژیها محسوب می‌شد، با این تفاوت که چون هدف آن بازگردانیدن فرّ و نیروی جوانی به تعلیمات مارکس بود، می‌بایست مورد توجه عاجل ما واقع شود.

گوهر مدعیات سارتر این بود که مارکسیسم فلسفه‌ای بسیار جوان و نوبنیاد است و نتایج مترتب بر آن، تازه کم‌کم ظاهر می‌شود. اما زیردست سنت‌پیشگان و مکتبیان، در میانهٔ راه از حرکت باز ایستاده است، و استالینیستها کیشی مبتنی بر تصورات ثابت و جامد از آن ساخته‌اند. بنابراین، تکلیفی که اگزیستانسیالیستها [یا پیروان اصالت وجود] بر عهده دارند این است که روش مارکسیستی را دوباره از شمّ تشخیص امور مشخص و بالفعل و موجود برخوردار سازند و برای بازیافتن گونه‌ای «دیالکتیک نرم و قابل انعطاف و پذیرنده» که فراز و فرود رویدادهای انسانی را تنگ دربربگیرد، تلاش کنند. سارتر معتقد بود که چنین دیالکتیکی، مسیری «پیشرو و پسرو[۱۵۱]» کما بیش مانند مسیر روانکاوی خواهد داشت، بدین معنا که نخست

150) Beauvoir, *Force of Circumstance*, pp. 385, 451 - 453.

151) "progressive - regressive"

«برنامه»ای[۱۵۲] خواهد یافت که به زندگی [آینده] فرد معنا بدهد، و سپس ریشه‌های این برنامه را در گذشته‌های دوردست پی‌جویی خواهد کرد. او عقیده داشت که این گونه روش «درون‌فهمی»، یا Verstehen، مارکسیسم را به قسمی «مردم‌شناسی» نوین مبدل خواهد ساخت که، در آن واحد، هم تاریخی باشد و هم ساختاری. پس از اینکه این تبدیل کامل شد، اگزیستانسیالیسم چون وظیفهٔ خود را به‌انجام رسانیده، رخت برخواهد بست و ناپدید خواهد شد. کتاب سارتر می‌بایست این نسخ و فسخ یا انحلال خودبه‌خودی را تسریع کند[۱۵۳].

این از پیشگفتار دربارهٔ روش. بخش اعظم اصل کتاب نقد عقل دیالکتیک عبارت بود از شرحی جامع و مانع در خصوص پیکار آزادی وجودی آدمی برای در هم شکستن مقاومت ماده و شرایط، یعنی قلمرو پهناور امور «عملی و لَخت» که همیشه زنجیری بر پای این آزادی بوده است و خواهد بود. به‌نظر سارتر، واقعیت کمبود، کلید معمای تاریخ بود. به خشونت و زورگویی نشأت می‌داد. و روشن می‌کرد که چرا مردمان دست به خون یکدیگر می‌برند یا اجازه می‌دهند که دیگران بمیرند. او معتقد بود که خشونت «جنبهٔ درونی و روانی کمبود است... چیزی است که همه کس به‌واسطهٔ آن هر کس دیگری را به چشم «غیر» می‌نگرد و مبدأ شر می‌شمارد[۱۵۴]»، و فرد آدمی در برابر واقعیت خشن کمبود، ناتوان و عاجز است. سارتر هرچه می‌کوشید ــ و نقد عقل دیالکتیک شرح مشقت‌بار تلاشهای او بود ــ از تصدیق به این امر گزیری نداشت که آزادی آدمی محدودتر و ناقصتر از آن است که وی هنگام نگاشتن هستی و نیستی می‌پنداشته است.

او اکنون می‌دید که آزادی وقتی فعلیت پیدا می‌کند که آدمیان برای یاری به یکدیگر همگروه شوند. گروه پلی شده بود که عقاید پیشین و نظریات بعدی وی را دربارهٔ انسان به یکدیگر می‌پیوست، و سارتر تا جایی که در توان داشت می‌کوشید در شرحی که راجع به پیچیدگی تشکیلات بشری می‌داد، فرد را همچنان در کانون بحث نگاه دارد. ملاحظه می‌کرد که سازمانها گرایش به تحجر دارند، و تنها با مراقبت دائم ممکن است کاری کرد که زیر بار لَختی از پای در نیایند، و خطر انحطاط و فساد، سازمانهای سیاسی را بیش از همه تهدید می‌کند.

---

۱۵۲) project، دربارهٔ معنای این اصطلاح در سارتر، پیشتر در قسمت دوم این فصل توضیحاتی داده‌ایم. ـ م.

153) Sarter, *Search for a Method*, pp. XXXIV , 7 - 8, 22 - 23, 30, 126, 133 - 134, 150 - 153, 178, 181.

154) Sartre, *Critique*, p. 221.

در این قسمت، ترجمهٔ نویسندهٔ کتاب زیر را اساس قرار داده‌ام که اگر تحلیلهای دقیق او نبود، گذر از پیچ و خم‌های کتاب فوق‌العاده دشوار سارتر میسر نمی‌شد:

Wilfrid Desan, *The Marxism of Jean - Paul Sartre* (Garden City, N.Y., 1966), p. 94.

یکی از عجیب‌ترین خصوصیات استدلال سارتر این بود که او در عین اینکه انکار نمی‌کرد که هرجا کمونیسم زمام امور را در دست داشته، دیوانسالاری خرابیهای بزرگ به‌بار آورده است، و در همان حال که کاملاً تصدیق داشت که، از جهت خودانگیختگی[155]، جامعه‌ای از نوع غربی بدون تردید مرجح است، بن مایهٔ اصلی‌بخش آخر کتاب را تصویری آنچنان آرمانی از حزب کمونیست قرار می‌داد که تاریخ هرگز نظیر آن‌را به‌خود ندیده بود.

شور و حرارت ذاتی سارتر در اینجا سدهای استدلال دیالکتیکی را که برای مهار کردن آن بر پا شده بود، فرو می‌شکست. هرچه نقد عقل دیالکتیک جلوتر می‌رفت، رمانتیسم انقلابی نویسنده که مردم از خواندن کارهای ژورنالیستی وی با آن مأنوس شده بودند، بیشتر بیرون می‌ریخت. از بعضی قطعه‌ها نفیر تب‌آلود ژاکوبنها به گوش می‌رسید، و سارتر به‌پیروی از سخنوران شورانگیز ۱۷۹۳، ارعاب و وحشت را «پیوند برادری» معرفی می‌کرد. جای دیگر، با اقتباس کلمه‌ای از امید آندره مالرو، از شکوه لحظهٔ [تحقق]«مکاشفه»[156] سخن می‌گفت که در آن، منفردان و تنهایان، ملهم از هدفی واحد، همه همگروه می‌شدند. سارتر توضیح می‌داد که امید و وحشت، یا آزادی و زور، برخلاف آنچه نویسندگان مرتجع وانمود کرده‌اند، با هم در تقابل نیستند؛ به‌عکس، پیوند دیالکتیکی با یکدیگر دارند. این رابطه، به زعم سارتر، آنچنان پیچیده و معقّد بود که او بیش از بیست صفحه به باز نمودن آن اختصاص داده بود. ولی نثر پیچاپیچ و پرشکنج وی حکایت از آن می‌کرد که چه تقلایی برای دلیل‌تراشی به کار رفته است.[157] به نظر سارتر، خشونت انقلابی، هم پرهیزناپذیر بود و هم اخلاقی، چراکه با «تاریخ» انطباق داشت. او بمراتب بیش از مرلو-پونتی دچار این پندار بود که رویدادهای بشری تابع مسیری بنیادی است. وی قادر به کشف و ترسیم آن است. از این رو، از فداشدن جان و آزادی افراد در راه وصول به آینده‌ای موعود دغدغه به دل راه نمی‌داد، و ظاهراً احساس می‌کرد که اعتقاد راسخش به اینکه آزادی وجودی آدمی سلب‌ناشدنی است، جواز خاصی به او می‌دهد که ارعابها و کارهای تروریستی جناح چپ انقلابی را به دیدهٔ عفو و اغماض بنگرد.

به‌همین‌سان، سیل خروشان احساسات او در ابراز کینه و نفرت نسبت به بورژوازی بار دیگر در اینجا نیز مشهود بود. سارتر می‌گفت بورژوازی طبقه‌ای است که لکهٔ «کشتار عام»

---

155) spontaneity

۱۵۶) apocalypse، به معنای خاص، مکاشفهٔ یوحنابن زبدی، یکی از کتابهای عهد جدید. به معنای عام، خبر از آینده و سرنوشت جهان و روز رستاخیز دادن. به معنای اعم هرگونه پیشگویی رویدادهای سهمگین و زیر و زبرکننده و سرنوشت‌ساز که گفته شود آیندهٔ بشر بدانها وابسته است. ـ م.

157) Sartre, *Critique*, pp. 391, 429 - 450, 689.

تا ابـد از دامانـش پاک نخـواهد شد، طبقـه‌ای اسـت avorteuse, affameuse et diviseuse [= جنین‌کش، گرسنگی‌ده و تفرقه‌افکن]. جناس استهلالی[158] به کار رفته در اینجا، حکایت از آن داشت که جنایت کاستن از عدهٔ موالید با گرسنگی دادن به تنگدستان و تفرقه‌انداختن در میان آنان دارای پیوستگی است. این گونه اتهامها ممکن بود در مستعمرات سابق هنوز وارد باشد، ولی در خود فرانسه ربطی به حقایق موجود نداشت. این حکم در مورد قطعهٔ درخشان دیگری نیز صادق بود (درخشان به‌معنای ادبی یکی از معدود بخشهای نمایانگر نثر جاندار قدیمی سارتر) که چهرهٔ یک بورژوای «ممتاز» در آن ترسیم شده بود. بورژوای ممتاز کسی بود که، به نوشتهٔ سارتر، ذوقهایی هرچه دورتر و بیگانه‌تر از سلیقهٔ افراد عادی در خویشتن پرورش می‌داد و از جمله سردمزاجی زنش را به رخ دیگران می‌کشید و به آن می‌نازید! قضاوتی این‌قدر شخصی و ذهنی ممکن بود ناشی از خصوصیات عاطفی نویسنده معرفی شود، ولی با این ادعا به موازات آن چه می‌شد کرد که حتی خود روش تحلیلی، یکی از ویژگیهای انسانگرایی بورژوایی است همچنان که دیالکتیک، مطابق تعریف، ضد بورژوازی است؟[159]

سارتر نیز مانند پیشینیان مارکسیست خود که نثری همان‌قدر معقد و پیچیده داشتند، هرگز روشن نکرد که غرض از عقل دیالکتیک چیست. به علاوه، از این جهت نیز دست کمی از آنان نداشت که در سخن گفتن از اصطلاح «پراکسیس»[160] که مرتبط با عقل دیالکتیک بود، هیچ‌گاه به‌دقت کافی معین نمی‌کرد که آیا مقصود از آن، صرفاً رفتاری برای حصول هدفها و فواید عملی است یا پوشش مؤدبانه دادن به بی‌اعتنایی به میزانها و اصول اخلاقی. اگر مراد این بود که دیالکتیک روشی انعطاف‌پذیر است و محدود به شقوق مانعةالجمع نمی‌شود و نمی‌گوید «یا این یا آن» و روابط درهم تنیدهٔ عواطف آدمی با کردارهای او را دربرمی‌گیرد، کسی ایرادی به این سخن نداشت. ولی این کشف جدیدی نبود که سزاوار تحسین و تبریک باشد و از یک نسل پیش به این طرف، همه جا در غرب (احتمالاً به‌استثنای فرانسه) در مطالعات اجتماعی از پذیرش عام بهره‌مند بود. در فرانسه، «نور عقل» و وضوح استدلال به‌سبک دکارت هرگز سیطره‌ای را که بر اذهان داشت از دست نداده بود، و سارتر نیز در نوشته‌های قدیمتر خویش، از آن مکتب پیروی می‌کرد. ولی وقتی به نگارش نقد عقل دیالکتیک رسید، با محدودیت شیوهٔ تفکر نحلهٔ دکارت روبه‌رو شد. منتها اینکه کسی به نابسندگی و نارسایی فلان طرز استدلال در ذهن خود پی ببرد یک چیز است، و اینکه بخواهد این دریافت را در مورد کارهای خویش اعمال کند چیز دیگر و بمراتب دشوارتر. نثر سارتر در نقد عقل دیالکتیک بیشتر اوقات مغلق و

---

158) alliteration 159) Ibid., p. 717, 727, 741. 160) praxis

متکلف ومشوب به‌غلنبه‌نویسی بود؛ و در اوقاتی هم‌که چنین نبود، باز [به‌اصطلاح خودش] همان «وضوح عقلی لعنتی» در آن دیده می‌شد. رسالهٔ او مانند موعظه‌ای طولانی به خودش بود که در آن گفته می‌شد کمتر از دکارت پیروی کن؛ اما این نصیحت دراز برای تأدیب نفس آشکارا به‌جایی نرسیده بود زیرا خود در قالبهایی خشک و آمرانه مانندگذشته به قالب بیان آمده بود.

شگفت اینکه سارتر تشخیص نمی‌داد که، در این راه، سلفی همچون ژرژ سورل قبلاً گام برداشته است که در تعرض به قشریت و ظاهربینی مارکسیستهای مکتبی به او فضل تقدم داشته است و در توجیه خشونتگری و دفاع از آن، به همین قسم مطالب خویش را در لباس اسطوره‌ای رهایی بخش بیان کرده است. البته دورنیست که سارتر گناه نابخشودنی سورل را ملاعبه با دست‌راستیهای سیاسی و ستایش از موسولینی می‌دانسته است. به هر تقدیر، او از آن دسته از نویسندگان قرن بیستم با بیشترین احترام شاهد آورده است که اغلب از نسل جوانتر بوده‌اند و در علوم اجتماعی ارزش و اعتبار افزونتر داشته‌اند، مانند ماکس وبر از میان جامعه‌شناسان و کلود لوی-استروس از مردم‌شناسان و تنی چند از مورخان برجستهٔ فرانسوی همچون ژرژ لوفور و مارک بلوک و فرنان برودل[۱۶۱]. سارتر گمان داشت که مسائل مورد علاقهٔ وی، در آثار چنین پژوهشگرانی که در احوال جامعهٔ معاصر تحقیق کرده‌اند قبلاً پیش‌بینی شده یا بعد بازتاب پیدا کرده است. ولی ارجاعهایی که به ایشان می‌داد، یا محدود به اشاره‌ای گذرا بود یا به‌صورت نقل‌قولهایی بی‌جهت طولانی بیان می‌شد، و در هیچ یک از دوحالت معین نبود که میان علوم اجتماعی بنا به تعبیر و درک ژرف‌بین‌ترین دانشمندان قرن بیستم و کاری که سارتر می‌خواست بکند، ذاتاً چه رابطه‌ای وجود دارد. به هر حال، این‌گونه ابراز احترام به دانش و پژوهش معاصر به‌هیچ‌وجه با شیوهٔ معمول سارتر مطابقت نداشت و بیشتر به منظور توجیه نقد عقل دیالکتیک و اثبات صحت نسب آن صورت می‌گرفت، و در بدترین موارد جنبهٔ تصنع داشت و در بهترین موارد نشان می‌داد که او نیز مانند مرلو-پونتی در چند سال گذشته، می‌کوشد در مساعی عمومی فرانسویان برای رسیدن به خارجیان در تحقیقات اجتماعی شریک باشد و از پیشرفتهای اخیر در تاریخنگاری در فرانسه عقب نماند. نهایت اینکه سارتر مواد و مطالب جدید را درست نگوارده بود و با تألیف و ترکیبی که به سلیقهٔ شخصی بین دکارت و مارکس به‌عمل آورده بود به‌نحو رضایتبخش یکپارچه نکرده بود.

161) Ibid. pp. 116, 187, 236 - 238, 246, 381 - 382, 487 - 490, 743.

وانگهی، همین تألیف و ترکیب نیز بغایت سست بود. پیوند زوجیتی که سارتر میان مارکسیسم و فلسفهٔ گذشتهٔ خویش برقرار ساخته بود، به بهای فداکردن پاره‌ای چیزها تمام شده بود و تلویحاً حکایت از ترک تمایز سابق بین لنفسه و موجود فی نفسه داشت و مستلزم تحقیر تفکر و مراقبه و بالابردن ارزش غلیان و عمل انقلابی بود و نگارش رسالهٔ اخلاقیی را که وعدهٔ آن داده شده بود منتفی می‌ساخت، چراکه مقتضیات «پراکسیس» بر همه چیز اولویت پیداکرده بود[162]. فرانسویان متعلق به نسل پیش از سارتر ــ یعنی کسانی مانند بلوک و فور ــ با وجدانی چنان آسوده زیسته بودند که فکر تردید در صحت ارزشهایی که بدانها پایبند بودند به خاطرشان راه نمی‌یافت. در مورد سارتر قضیه به عکس بود، و او آنچنان به وسواس پرهیز از «دورویی» دچار بود و آنقدر به این اعتقاد تسلیم شده بود که خود نیز همچون هر روشنفکر بورژوای دیگری نهایتاً مقصر است، که در آخر کار، سوای تقیدی نومیدانه به آرمان ستمدیدگان و مستضعفان ــ تقیدی که مجالی برای ظرافتهای فکری باقی نمی‌گذاشت ــ دیگر هیچ هنجار و میزانی در زندگی در دست نداشت. همین مهمیز عاطفی بود که سارتر را به تصنیف رساله‌ای پرحجم به منظور دلیل‌تراشی برای راه برگزیده‌اش برانگیخته بود.

نتیجه‌ای که سرانجام به‌دست می‌آمد این بود که نقد عقل دیالکتیک «شیوهٔ پیچیده‌ای برای سخن گفتن دربارهٔ پدیدارهاست: [شیوه‌ای] که مورخان و جامعه‌شناسان کاملاً با آن مأنوسند.[163]» نقد عقل دیالکتیک نه مارکسیسم بود و نه از مقولهٔ علوم‌اجتماعی و نه تمهیدی برای درک آدمی. هم ناشیانه بود و هم واپسمانده از زمانه، و به‌جای فتح باب، به یکی از فصلهای عمدهٔ تاریخ فکری فرانسه پایان می‌داد.

ولی اگر چنین است ــ اگر بزرگترین کار سارتر در زمینهٔ ایده‌ئولوژی نوشته‌ای پرتصنع است که با شکست رو به رو شده و باید خط بطلان بر آن کشیده شود ــ این همه وقت دربارهٔ او صرف کردن و او را بیش از هر روشنفکر فرانسوی دیگری در سالهای درماندگی مورد عنایت قرار دادن، عبث و بیهوده به‌نظر می‌رسد. بیشتر مفسران انگلیسی و امریکایی چنین نتیجه‌ای گرفته‌اند و با نگاهی دلسوزانه و چند اشاره به آشفته‌فکریهای سارتر، او را کنار گذاشته‌اند. اما چنین کاری ــ دست کم از ناحیهٔ کسی که در صدد نگاشتن تاریخ سیر اندیشه‌هاست ــ به منزلهٔ پرت شدن از مرحله است. سارتر به هیچ تعبیری، در ردیف مغزهای درجهٔ دوم نبود. از لحاظ

162) Desan, *Marxism of Sartre*, pp. 251, 255, 282.
163) George Lichteim in *The New York Review of Books*, VI (January 28, 1965), 9.

تنوع و تعدد مسائل مورد علاقه‌اش از هیچ کسی در عصر خویش کمتر نبود و لااقل در چهار زمینهٔ رمان و نمایشنامه و مقاله‌نویسی و فلسفهٔ آثار ارزنده برجای گذاشته است، به‌طوری که اگر خلق و خویی متفاوت داشت، ممکن بود مقام گوته را در فرانسه پیدا کند. بنابراین، سؤالی که باید کرد این است که چه چیز در مزاج عاطفی و رابطهٔ اجتماعی چنین مرد سرشار از قریحه‌ای او را به برگزیدن چنین راهی در زندگی واداشت؟

قبل از هر چیز باید بتأکید ــ و در برابر عیب‌جویان انگلیسی و امریکایی ــ خاطرنشان ساخت که در جانبداری سارتر از کمونیسم هیچ‌گونه فرومایگی و نفس‌پرستی وجود نداشت، و این کار نه تنها آبرو و اعتباری عاید او نکرد، بلکه باعث بسیاری ناسزاگوییها به وی شد. تنها سود ملموس سارتر از این رهگذر، پذیراییهای شاهانه از وی در مسکو یا هاوانا یا پکن بود. ولی، در عوض، سیل بی‌پایان بدگویی و ملامت و طعن و تمسخر به سوی او به‌راه افتاد و افکارش تحریف شد، و در این کار، علاوه بر جناح راست، دیگران نیز دست داشتند. سارتر هنگامی در آغاز دههٔ ۱۹۵۰ وارد مخاطره‌جوییهای ایدهٔولوژیک شد که قدم به سالهای میانی زندگی می‌گذاشت و شهرتی استوار داشت، و از تاخت و تازهای بعدی سودی نبرد جز اینکه فقط به نام و آوازه خویش لطمه بزند.

بنابراین، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که باعث رابطهٔ سارتر با کمونیسم و بانی نگرش وی به مسألهٔ انقلاب، نیاز درونی وی به کفاره دادن و گردن گرفتن گناهان کل بورژوازی فرانسه بود. اینکه کسی چنین موضعی را قهرمانی بنامد یا خودآزارانه، ربطی به موضوع ندارد؛ آنچه اهمیت دارد شواهد خودنکوهی است. مرارتی که سارتر در تصنیف نقد عقل دیالکتیک کشید، خود به‌تنهایی کافی است. او حتی در مواقعی که «برضد خویش» قلم نمی‌زد، مانند کسی رفتار می‌کرد که بی‌اختیار و تحت تأثیر گونه‌ای اضطرار درونی به سوی الفاظ رانده می‌شود. یک بار بتلخی اعتراف کرد که حتی دهها سال پس از اینکه دیگر احساس نمی‌کنند که به فرمان کسی مجبور به نوشتن است، باز خودکشان به کار ادامه می‌دهد. سارتر بیرحمانه به زاهدمنشی و ریاضت‌کشی نهفتهٔ بورژواهای سنت‌پیشهٔ فرانسوی حمله می‌کرد زیرا به یقین حکومت جابرانهٔ این‌گونه امور را در قلب خویش آزموده بود و از آن نفرت داشت.

سرانجام کار به جایی رسید که الفاظ، خود، به وسیله‌ای در او برای این ریاضت‌کشی روحی مبدل شدند. در اواسط دههٔ ۱۹۵۰، مساعی ادبی سارتر به دو شاخه منقسم شد، و او پس از زد و خوردی با وجدان خویش که در خاطرات یارانش مبهم گذاشته شده، به این نتیجه رسید که ادبیات (به معنای شیوانویسی و حسن تألیف) دیگر بر خلاف تصور گذشتهٔ وی،

چندان مهم نیست، و تصمیم گرفت موقعیت نویسندگی خویش را فدای نقش تاریخی خود بکند. بی‌مبالاتی او در نگارش و حصر توجهش به سود آنی از نوشتن و نثر پرگیر و گره و بدخوان نقد عقل دیالکتیک، همه از اینجا مایه می‌گرفت. اما در همان حال ــ و خوشبختانه از نظر آیندگان ــ سارتر گوشه‌ای از قلمرو نویسندگی خویش را دست‌نخورده نگاه داشت و حتی بیش از پیش در رسیدگی به آن دقّت و دلسوزی به خرج داد. بیشتر نوشته‌های خود را به مجادله اختصاص می‌داد، اما بهری کوچک از فعالیت قلمی خویش را به حیطهٔ ادبیات «ناب» محدود کرد که از همان جا در آغاز به‌راه افتاده بود. زندگینامهٔ خودنوشت سارتر، کلمات، در شرح احوال کودکی وی، که از جهت صناعت ادبی زیباترین نوشتهٔ او بود، به این حوزهٔ اخیر تعلق داشت.

چنین می‌نمود که سارتر آنچه را در رسالهٔ مارکسی خویش، نقد عقل دیالکتیک، مدعی شده و گفته است، در این کتاب کوچک که تنها چهارسال پس از آن انتشار یافته بود، پس می‌گیرد یا رد می‌کند. در این نوشته، او نخست با طنزی آمیخته به حیرت، مرحلهٔ «ایده‌آلیستی» زندگی خود را دورهٔ «جنونی طولانی و تلخ و شیرین» معرفی می‌کرد که ده سال پیشتر آن‌را پشت سر گذاشته است، و سپس تعهد ایده‌ئولوژیک بعدی خویش را که جانشین آن مرحله شده بود، مورد شبهه و پرسش قرار می‌داد. می‌گفت اکنون درمی‌یابم که قلم من براستی شمشیر نبوده است و روشنفکرانی مانند من عاجز و ناتوانند و نمی‌دانم باید در زندگی چه کنم، ولی از تصمیم به ادامهٔ نوشتن منصرف نشده‌ام، زیرا نویسندگی پیشهٔ من است و راه دیگری در زندگی نیست که برای پیش گرفتن آن مجهز باشم[۱۶۴].

شاید داوری دربارهٔ هیچ نویسنده‌ای بر پایهٔ سخنان لحظهٔ بی‌پروایی او که وی را عریان و بی‌دفاع به خوانندگان نشان می‌دهد، شرط انصاف نباشد. ولی در مورد سارتر نیز مانند بسیاری از سایر نویسندگان، گواهی مستقیمتر از سخنان خود وی وجود ندارد. ممکن است اگر بخواهیم با رأفت و مهربانی نظر کنیم، چنین بگوییم که پایه و اساس سراسر مرحلهٔ ایده‌ئولوژیک زندگی سارتر ــ یعنی نقد عقل دیالکتیک و بقیهٔ قضایا ــ نوعی شکّاکیّت بنیادی بوده که سرانجام در زندگینامهٔ خودنوشت وی به‌زبان آمده است. سارتر در جوانی، به‌طور مطلق به امور می‌نگریست. این نگرش همراه با طرز فکر ایده‌آلیستی او به‌پایان رسید، اما هیچ امر نامشروطی جای آن را نگرفت. چیزی که جانشین آن شد این نگرش واقع‌بینانه و معطوف به امور خاص بود دایر بر اینکه حتی اگر هیچ قاعدهٔ اخلاقی ثابتی هم وجود نداشته باشد، باز

164) Sartre, *The Words*, pp. 253-254.

«کارهای بیشماری» باقی است که باید انجام شود. شق دوم این است که (این بار با توجه به ارزیابی سارتر از خودش) بگوییم که او روزگاری خویشتن را تافته‌ای‌جدابافته و مقام شامخ ریش سفیدی و فرزانگی را حق موروثی خویش می‌دانست. ولی بعد، از این پندار خام بیرون آمد و آماده شد که مانند هر کس دیگری به صف افراد نوع بشر بپیوندد. منتها پی برد که تنها از راه نوشتن از طرف همنوعان خویش می‌تواند به ایشان خدمت کند و، بنابراین، به نویسندگی ادامه داد، اما به همان شیوه‌ای که به آن خو گرفته بود و به لحن امر به ادای تکلیف.

پس، مطلق‌طلبی در اندیشهٔ سارتر از در بیرون رفت ولی باز از پنجره به درون آمد[۱۶۵]. نتیجهٔ امر، به‌رغم بی‌منطقی، نوعی وقار و متانت و حتی زیبایی و ظرافت غیرقابل انکار بود. دو دهه پیشتر، سارتر در خطابه‌ای دربارهٔ اخلاق از نظر اگزیستانسیالیسم گفته بود که خویشتن و هر کس دیگری را در قبال جمیع آدمیان مسؤول می‌داند، و اکنون معلوم می‌شد که این الفاظ را به معنای حقیقی به کار می‌برده است. قول به چنین حس مسؤولیت فراگیری ممکن بود از جهت منشأ و مصدر باعث بدگمانی شود و احیاناً هموطنان فرهیختهٔ گوینده را به تمسخر برانگیزد، ولی بدون شک جانشین برحق پرکشیدن به سوی ارزشهای عام و بلندی بود که از دیرباز یکی از ویژگیهای روشنفکران فرانسوی به‌شمار می‌رفت، و سارتر با ابراز اعتقاد به آن، وفاداری خویش را به سنت اخلاقیون بزرگ گذشته اعلام می‌کرد و نشان می‌داد که متعلق به سلالهٔ متفکران کلاسیک فرانسه است. اما فرق بزرگ در این بود که سارتر این عام‌نگری خویش را نظرگاهی نوین و بیانگر آمال مردم غیر اروپایی به‌تازگی رها شده از یوغ اروپاییانی مانند خودش می‌دانست.

جنبهٔ دردناک موقعیت سارتر نیز درست در همین بود که او با وجود همهٔ بلندنظری و کرمی که نسبت به جهان غیراروپایی نشان می‌داد، خود همیشه و به طور اصلاح‌ناپذیر، فرانسوی و متأثر از دکارت باقی ماند. از همان شیوهٔ طرفداری و دفاعش از مظلومان آسیا یا افریقا یا امریکای لاتین پیدا بود که روشنفکری اروپایی به سبک قدیمی ــ و شاید آخرین فرد از این‌گونه روشنفکران براستی بزرگوار قرن بیستم ــ است و دیگر نظیر وی در این روزگار دیده نخواهد شد. سارتر در اساس متعلق به دودمان ایده‌ئولوگهای بزرگ قرن پیش بود (هر چند خود با عصبانیت این‌گونه رده‌بندی را رد می‌کرد) و مانند آنان، بدون تخصص کافی، دربارهٔ انواع موضوعاتی که در ذهن بیقرار خویش به آنها برمی‌خورد، ابراز رأی می‌کرد. در دومین مرحلهٔ تلاشهای عقلیش، موفق به روشن کردن هیچ جنبهٔ مهمی از جامعهٔ بشری نشد، و

165) Jeanson, "Un quidam", p 345.

جستجوهایش در قلمرو «مسألهٔ روش» به هیچ جا نرسید. مجاهدتهایش برای وصول به مرتبهٔ عام‌نگری، نتیجه‌ای درست عکس غرض اصلی به‌بار آورد و نه تنها هیچ افق جدیدی در برابر کسی نگشود، بلکه رابطهٔ او را بیش از پیش با جریان عمدهٔ اندیشهٔ اجتماعی معاصر قطع کرد. تحلیل سارتر از مسألهٔ ابهامات اخلاقی، یک نسل کامل از روشنفکران را از بند اندرزگوییهای اخلاقی سطحی رهانیده بود. با اینهمه،

[همان فیلسوفی] که آنچنان با روشن‌بینی تمام عیار در بیرون کشیدن ریاکاریها و دورروییها از پس شبکهٔ پیچیدهٔ انگیزه‌های فردی چیره‌دست بود، هر بار که با نهادها و حزبهای سیاسی و فنون سازماندهی و ساختهای اجتماعی سر و کار پیدا می‌کرد، خام و ساده‌دل می‌شد... سارتر در مورد ساختها، همه چیز را یا سیاه می‌دید یا سفید و، بر این پایه، مرتکب همان داوریهای [خام و نادرستی] می‌شد که خود بیش از هر کسی به رد آنها در مورد افراد کمک کرده بود. سعی داشت مردی ظریف‌اندیش و هزار خم و به نهایت جامع‌الاطراف شود... [ولی] مبدل می‌شد به بورژوایی پایبند ایده‌ئولوژی که می‌خواست با تحکم میان خوب و بد فرق بگذارد[۱۶۶].

مرگ زودرس مرلو-پونتی یکی از تراژدیها در حیات فکری فرانسه بود. ماجراجوییهای ایده‌ئولوژیک سارتر آن فاجعه را عمیقتر کرد. از نیمهٔ دههٔ ۱۹۵۰ به بعد، سارتر به دست خویش اندیشهٔ خود را طوری تحریف کرد که چیزی جز کاریکاتوری از آن باقی نماند و به سوی هدفهایی آن را پیچانید که با پژوهش بیطرفانه بسیار فاصله داشت. تصمیم قویترین و نوآورترین متفکر فرانسوی نیمهٔ قرن حاضر به تعقیب چنین راه غریبی، بناچار توفیق هموطنانش را در خروج از بن‌بستی که به خواست خود گرفتار آن شده بودند، به تأخیر انداخت.

166) Michel Crozier, "The Cultural Revolution: Notes on the Changes in the Intellectual Climate of France", *A New Europe?* ed. Stephen R. Graubard (Boston, 1964), pp. 614 - 615.

فصل ششم

خروج از بن‌بست

در ظرف یک دهه و نیم بعد از جنگ [جهانی دوم]، فرانسه از سه رهگذر به‌وجد آمد که هر سه در عین همسویی با نفوذ پابرجای سارتر، از جهاتی نیز با آن در تضاد بودند. سه کسی که یکی پس از دیگری مورد اقبال همگانی قرار گرفتند ــ آلبرکامو و پیر تیار دو شاردن و کلودلوی-استروس ــ ذاتاً کمتر وجه مشترکی با یکدیگر داشتند اولی ادیبی متعلق به سنت کلاسیک بود، و دومی کشیشی اهل تخصص علمی و مکاشفهٔ کیهانی، و سومی مردم‌شناسی واجد صلاحیت فنی مسلم. نوشته‌های هر یک بکلی از مقوله‌ای غیر از آثار دو تن دیگر بود، و تصورات آشکارشان بندرت با هم تلاقی می کرد. به‌همین وجه، تأثیر هریک در مقام متفکر اجتماعی، یکسره با تأثیر دیگران متفاوت بود. کامو و تیار شخصیتهایی نمونه بودند، نه نظریه‌پردازانی علمی و دقیق؛ لوی-استروس یکی از دانشمندان علوم اجتماعی بود که در سطح بین‌المللی نفوذ و اعتبار عمده داشت و، بعد از دورکم، نخستین شخصیت بهره‌مند از چنین منزلت و ارزشی در فرانسه به‌شمار می‌رفت. در بادی نظر، ممکن است چنین بنماید که تنها قدر مشترک این سه تن، یکی احترام و ستایش عمومی نسبت به ایشان بود، و دیگری موقعیتشان در آغاز تأسیس کیشی که به نام هرکدام بنیاد شد و دامنهٔ آن بمراتب از حدود آنچه خود نوشته بودند فراتر رفت.

گذشته از این، و آنچه مستقیماً به نتایج حاصل از کتاب ما ارتباط پیدا می‌کند، رگهٔ غرابتی است که در کامو و تیار و لوی-استروس وجود داشت و بزرگترین عامل در جلب علاقهٔ عمومی به ایشان بود. هیچ‌یک از آنان با تصویر عادی روشنفکر فرانسوی در ذهن مردم مطابقت نداشت. منبع الهام و مادهٔ اولیهٔ کار هر سه، از بیرون فرانسه آمده بود، و نام و اعتبار هیچ کدام در خارج دست کمی از شهرت او در وطن نداشت. این کیفیت نامتعارف و این توان پاسخ گفتن به نیازهای فرانسویان و بیگانگان به‌نحو یکسان، مبین نقش مشترک ایشان در تاریخ فکری معاصر میهنشان است و نشان می‌دهد که این سه تن طرفدار بازگشت فرانسه به جامعهٔ گسترده‌تر خارج بودند، و خود، دیوارهای بلند دژ فرهنگی هموطنانشان راپشت سر

گذاشتند و بیرون آمدند. آنچه کامو در شمال افریقا یا تیار در چین یا لوی-استروس در برزیل کشف کرده بود، خاستگاه تفحص و جستجویی برای یافتن چارچوبی وسیعتر به‌منظور بحث از مسائل اجتماعی قرار گرفت: چارچوبی دارای پهنای کافی برای اینکه فرانسویان را نیز همراه و همدل با همتایانشان در سرزمینهای دیگر در خود جای دهد.

I ـ آلبرکامو: آفتاب و غربت

کامو بیشتر عمر خویش را از زمان بلوغ به بعد، دوران غربت از آفتاب الجزایر تلقی می‌کرد که زیر آن پرورش یافته و نیرو گرفته بود. در فرانسه کاملاً عادی بود که پسری شهرستانی در جستجوی شهرت و افتخار در جهان علم و اندیشه به پاریس برود. ولی این فرق داشت با اینکه جوانی متولد آن سوی دریای مدیترانه، یکی از شخصیتهای عمده در حیات فرهنگی فرانسه بشود. شیوهٔ معمول انگلیسی‌ها در جذب «مستعمره‌نشینان» با استعداد، کمتر نظیر و شبیهی در فرانسه داشت. ممکن بود در دورهٔ شهرت جهانگیر کامو چنین به‌نظر برسد که او فرقی با دیگر پاریسی‌ها ندارد. ولی او از عمق وجود هرگز تن به‌انجذاب در زندگی معمول فرانسویان نداد، و غم‌دیار و اندوه‌دوری ازشمال افریقا تا آخرعمر برافکارش چیره‌بود. این عامل، مفتاح رمزبدبینی فلسفی و، درعین‌حال، اعتقادخلل‌ناپذیر وی به‌ارزش ادامهٔ‌زندگی بود.

کامو نیز مانند اغلب هفتصد و پنجاه هزار اروپایی مقیم الجزایر در آن روزگار، نسب مختلط داشت. مادرش اسپانیایی بود و پدرش از تبار آلزاسی‌هایی که پس از ضمیمه شدن ولایتشان به آلمان در ۱۸۷۱، زادبوم خویش را ترک گفته بودند. خانوادهٔ کامو متعلق به طبقهٔ کارگر بود، و او، برخلاف روشنفکرانی که بعدها با ایشان محشور شد، علاوه براینکه خارج از کشور به‌دنیا آمده بود، مانند شارل پگی، در فقر بزرگ شده بود. کامو در ۱۹۱۳ در دهکده‌ای نزدیک شهر قسطنطینه[1] دیده به گیتی گشود و هرگز پدر به‌خود ندید. (پدرش از زخمهایی که در نبرد مارن[2] برداشته بود، درگذشته بود). مادرش، پس ار مرگ شوهرش، به شهر الجزیره که از آن پس خانهٔ آلبرکامو شد، نقل مکان کرد، و زنی بود کرولال که با خدمتگاری در خانه‌ها خانواده خویش را نان می‌داد و در اثر مشقت زندگی فرسوده شده بود. درد و رنجی که این زن با سکوت تحمل می‌کرد، به صورت یکی از دو قطب تجربهٔ عاطفی زندگی در الجزایر نزد کامو در آمد. قطب دیگر، احساس آزادی و شعف از به‌سربردن زیر آفتاب آن کشور و یاد نشاط و

1) Constantine 2) Battle of the Marn.

خوشدلی جوانان «کامجو و فارغ از مذهبی» بود که در پلاژها یا جست وخیزکنان در دریا، در روزهای بظاهر پایان‌ناپذیر تابستان، زیرآفتاب برشته می‌شدند. نخستین و ساده‌ترین دوراهی اخلاقی که کامو بر سر آن به‌حیرت افتاد همین بود که چگونه این لذت و سرور از زندگی را با احساس همبستگی با بینوایان و مستمندان سازگار کند.

از یک نظر ــ از نظر اروپائیان مستعمره‌نشین ــ الجزایر جامعه‌ای مرزی و نوگشوده و، از حیث اجتماعی و اقلیمی، قابل مقایسه با کالیفرنیا یا استرالیا بود. کامو شهر زیبایی راکه در آن بزرگ شده بود، و شهر زشت وهران[3] را که زادگاه همسرش و صحنهٔ مؤثرترین و پرنفوذترین رمانش، طاعون[4]، بود شهرهایی بدون گذشته معرفی کرده است. شک نیست که جوانان الجزایری آشنای کامو چنان غرقه در لذتهای جسمانی بودند که نه دغدغهٔ تاریخ به‌دل داشتند ونه نگرانی دین. اما پشت سر آنان، توده‌های مسلمانی بودند که از صدها یا هزارها سال پیش از اروپاییان در آن سرزمین زیسته بودند و تعدادشان بمراتب به ایشان می چربید، و باز در پس سنت اسلام، خاطرهٔ روم و کارتاژ بود؛ و سرانجام به فاصلهٔ زمانی باز هم دورتر و در کرانهٔ دیگر مدیترانه، یونان. کامو در ایام شباب می‌گفت که الجزایر، به‌نظر او، گذشته از چشم‌اندازهای زیبا و بدنهای جوان زیرآفتاب جاودان، به‌معنای صورت «شمال افریقایی» حکمت یونان نیز هست که نمونهٔ درخشان آن، فلسفهٔ نوافلاطونی فلوطین بوده است.

اینکه آیا ممکن بود کامو بدون چشیدن مزهٔ رنج و درد در زندگی خصوصی، باز به‌جایی برسد، بیقین بسیار محل تردید است. او در اوایل نوجوانی توجه معلمان را به استعداد خویش جلب کرده بود و موفق به گرفتن کمکهای حالی و مالیی شده بود که به وی امکان رفتن به دبیرستان و دانشگاه را داده بود. ولی همیشه عمدتاً به دوستان جوانش دلبستگی داشت و به مهارت خویش در دروازه‌بانی تیم فوتبال بیش از هرچیز مباهات می‌کرد. منتها در هفده سالگی سل گرفت، و در اثر ماهها بی‌فعالیتی اجباری و خطری که تهدیدش می‌کرد، وادار به تفکرات دراز دربارهٔ سرنوشت پوچ و اندوهبار بشر شد. در بقیهٔ عمر نیز گرچه همواره بسیار فعال و پرتحرک بود و هرگز از بذل انرژی مضایقه نمی‌کرد، همیشه بنیهٔ ضعیف داشت. همچنین در نتیجهٔ سابقهٔ بیماری، از پیش گرفتن حرفهٔ تدریس در نظام آموزشی فرانسه که دراصل هدفش بود، محروم شد.

اما شاید خیر در آن چیزی بود که روی داد. شاید صلاح در همین بود که کسی که بزرگترین

3) Oran

4) Albert Camus, *The Plague [La peste]*.

[این کتاب زیر عنوان طاعون به فارسی ترجمه شده است. ـ م]

ضعف او از لحاظ فکری، اندرزگویی و درس اخلاق دادن بود، هرگز در مقام مربی و معلم قرار نگیرد. در عوض، کامو فرصتی در زندگی به‌دست آورد که راههای مختلف را بیازماید و سرش به سنگ بخورد. یکی از این تجربه‌ها ازدواجی کوتاه در بیست سالگی بود، و دیگری عضویتی قدری طولانی‌تر در حزب کمونیست. از ۱۹۳۴ تا آغازجنگ [جهانی دوم]، کامو مرحلهٔ بسیار پرجنب‌وجوشی را در زندگی پیمود. عمده‌ترین کارهایش دراین دوره، روزنامه‌نگاری و کارگردانی تئاتر آزمایشی و مشارکت در تأسیس مجله‌ای جدید به نام ریواژ [= «کرانه‌ها»] بود. غرض از به‌راه انداختن این نشریه، رسانیدن صدای «فرهنگ مدیترانه» به گوش مردم بود، و کامو در اینجا با گروهی کوچک و موافق از خواص ادبی شهر خویش همکار شد که افراد آن، تازه به موقعیت فرهنگی ویژهٔ خود به‌عنوان مردمی فرانسوی-الجزایری پی می‌بردند و او را یار و رهبری برخوردار از توان و قریحه‌ای استثنایی می‌یافتند[5]. همچنین شاید خیر در این بود که کامو چند سال اول بین بیست و سی سالگی را در محیطی دور از دسته‌بندیهای ادبی و رقابتهای روشنفکری بیرحمانهٔ پاریس و در میان کسانی که قدر او را می‌دانستند و دلگرمش می‌کردند، سپری کند. در الجزایر او فرصتی به‌دست آورد که آن‌گونه که دلش می‌خواست بنویسد و، از فاصله‌ای سالم، از سرمشق پیشگامانی چون ژید و مالرو و دیگران بهره‌مند شود. حفظ بیطرفی و پرهیز از درگیری و بهره‌جویی از مفاهیم انتزاعی در نگارش و همچنین نثر کلاسیک و پیراسته از خصوصیات محلی او، همه محصول همین تجربه بود.

دو واقعه بناگاه و با خشونت به دوران شورانگیز و بهشت‌آسای زندگی کامو در زیر آفتاب الجزایر پایان دادند. نخست آغاز قریب‌الوقوع جنگ بود. در تابستان ۱۹۳۹ کاموی بیست و پنج ساله که تا آن روز فقط تا مارسی و اسپانیا و ایتالیا سفر کرده بود، مجبور شد رؤیای دیدار از یونان را کنار بگذارد. به نوشتهٔ خودش:

برنامه ریخته بودم که راهی را که اولیس[6] در سفرهایش پیموده بود، دوباره بپیمایم ...

---

۵) در خصوص دوران جوانی کامو در الجزایر، نك:
Germaine Brée, *Camus*, rev. ed., Harbinger paperback (New York, 1964), Chs. 2, 3.
و نیز دو مقالهٔ زیر در شمارهٔ مخصوص مجله‌ای که ذیلاً از آن نام برده‌ایم. این شماره، ویژه‌نامه‌ای به مناسبت مرگ کامو بود:
Jacques Heurgon, "Jeunesse de la Méditerranée," pp. 16 - 21;
Armand Guibert, "Limpide et ravagé...," pp. 26 - 29: *La Table Ronde*, No. 146 (Fevrier, 1960).

٦) Ulysses (به انگلیسی: یولیسیز؛ اصل یونانی: اودوسئوس)، قهرمان حماسهٔ جاودان اودیسه اثر هومر که پس از جنگ تروپا، راهی دراز پیمود و با ماجراهای بسیار رو به‌رو شد تا به وطنش ایتاکا رسید. ـ م.

ولی همان کاری را کردم که همه می‌کردند: از پیش گرفتن راه دریا منصرف شدم. در صفی که جلو در گشودهٔ دوزخ ایستاده بود و پا به پا می‌شد، جا گرفتم. کم‌کم همه به درون رفتیم. و با بلند شدن نخستین فریاد معصومیت به خون کشیده شده، پشت سرمان در بضرب بسته شد. همه در دوزخ افتادیم، و از آن پس هرگز کاملاً از آن بیرون نیامده‌ایم.[۷]

وقتی در ماه سپتامبر جنگ درگرفت، کامو نه به دلیل میهن‌پرستی یا به جهات ایده‌ئولوژیک، بلکه صرفاً به واسطهٔ حس سادهٔ همبستگی سعی کرد در ارتش نامنویسی کند، اما، چنانکه می‌شد پیش بینی کرد، به علت برخوردار نبودن از تندرستی کامل رد شد. در این حیص و بیص، او در شهر الجزیره به مخمصه افتاد، دومین رشته رویدادهای دردناک آن سال پرآزار، واکنشی بود که سلسله مقالات کامو دربارهٔ وضع رقت‌بار مردم ناحیهٔ «قبایل»[۸]، واقع در کوههای مجاور، برانگیخت. او شخصاً هیچ گونه تعصب نژادی یا مذهبی نداشت و صرفاً فقر و بینوایی اهالی بومی را بدون پرده‌پوشی شرح داده بود و، ضمن پیشنهاد پاره‌ای اصلاحات، توصیه کرده بود که به ایشان حق خودگردانی داده شود. اما درنتیجهٔ این سخنان، غوغایی در محل به‌پا شد. مقامات شهر الجزایر به کامو حالی کردند که حضورش سبب دردسر است، و او اول از آنجا به وهران و سپس، در زمستان دورهٔ جنگ قلابی، به پاریس رفت، و سرانجام درست هنگامی به پایتخت فرانسه رسید که می‌بایست شاهد شکست آن کشور باشد.

کامو در یکی از روزنامه‌های پاریس مشغول به کار شد، ولی دیری نگذشت که همراه خود روزنامه به منطقهٔ اشغال نشده انتقال پیدا کرد. تا جایی که می‌توانست، هوای مه‌آلود و گرفتهٔ فرانسه را تحمل کرد، ولی در اوایل ۱۹۴۱ به اتفاق دختری اهل وهران که با او ازدواج کرده بود و بعد از جنگ دو فرزند همزاد از او پیدا کرد، به الجزایر بازگشت. زندگی بهشت‌آسای گذشته یک‌سال دیگر تجدید شد، و این پاییز درخشان و گرم و باشکوه خوشیها و خوشدلیهای کامو بود. اما بعد سل دوباره به سراغش آمد، و در تابستان ۱۹۴۲ کامو بناچار برای استراحت و درمان به کوهستانهای ناحیهٔ مرکزی فرانسه رفت و در نوامبر همان سال، پس

---

7) Albert Camus, "Prométhée aux enfers"(1947), *L'été* (1954), *Essais*, Pléiade(Paris, 1965), p. 842.

جمله‌هایی که نقل کرده‌ام، از ترجمهٔ انگلیسی ژرمن بره است.

۸) یا «قبیله» (Kabyle) نزد غربیها. عرب‌زبانهای الجزایر و کشورهای همسایه ظاهراً این نام را «کبایل» تلفظ می‌کنند. غرض ناحیه‌ای ساحلی است در خاور الجزایر که ساکنانش عموماً به عربی سخن می‌گویند و مسلمانند و از راه کشاورزی روزگار می‌گذرانند. ـ م.

از اشغال کامل کشور به‌دست آلمانی‌ها، رابطه‌اش یکسره با شمال افریقا و همسرش قطع شد. گرچه کامو بعد از جنگ نیز چند بار به الجزایر رفت و از زادبوم خویش دیدار کرد، مرحلهٔ الجزایری زندگی و فعالیتش در حقیقت به‌پایان رسیده بود.

اما همزمان، مرحلهٔ «تاریخی» زندگی وی آغاز شد. کامو در نهضت مقاومت نام نوشت و نخست در لیون و سپس در پاریس وارد فعالیت شد. سردبیری روزنامهٔ مخفی کومبا [= «نبرد»] را بر عهده گرفت و یکی از متنفذترین روزنامه‌نگاران نهضت شد. در واپسین ماههای اشغال فرانسه، کامو نیز مانند دیگر اعضای آن جنبش زیرزمینی، زندگی دوچهره‌ای داشت: از سویی، مشغول فعالیتهای خطرناک مقاومتگری بود، و از سوی دیگر، روزگار کاملاً آشکاری را در محیط ادب و تئاتر پاریس می‌گذرانید. در آپارتمان آندره ژید زندگی می‌کرد، و چون دو کتاب شایان توجه نوشته بود ــ یکی نخستین رمانش، بیگانه، چاپ ۱۹۴۲ و دیگری مجموعه مقالاتی به نام اسطوره سیسوفوس[9] چاپ سال بعد ــ شهرتی به‌هم رسانیده بود.

تا پیش از اینکه در آخر اوت ۱۹۴۴ مردم پاریس سر به قیام بردارند و مطبوعات مخفی آفتابی شوند، هنوز عامهٔ خلق نمی‌دانستند که این رمان‌نویس جوان و موفق همان نویسندهٔ سرمقاله‌های کومبا با آن عبارات والاست. از آن هنگام به‌بعد، کامو آوازه‌ای استوار پیدا کرد. فقط کمی بیش از سی سال داشت و نامش در سراسر جهان غرب ورد زبانها بود و نخستین کسی از افراد همنسل خود بود که به شهرت بین‌المللی دست می‌یافت.

سابقهٔ کامو در نهضت مقاومت، منشأ بسیاری سوءفهمها بوده که حتی پس از مرگ وی، اذهان را مشوب کرده است. مقام شامخی که کامو پیدا کرد و سردبیری روزنامهٔ کومبا که تا سه سال بعد از آزادی فرانسه نیز همچنان برعهدهٔ وی بود، شخصیتی اجتماعی از او ساخت. در نتیجه، کامو برخلاف تمایل فطری، خویشتن را ناچار احساس می‌کرد که دربارهٔ هر موضوع مورد اختلاف عمومی ــ و بسا موضوعات خارج از دایرهٔ دلبستگیهای طبیعی خویش ــ اظهار نظر و ابراز رأی کند، درحالی‌که، بنا به خلق و خویی که داشت و تربیتی که پیدا کرده بود، اصلاً اهل ایده‌ئولوژی و تفسیرهای سیاسی نبود و، در مرتبهٔ نخست، صنعتگری ادبی و، در مرتبهٔ دوم،

---

9) Albert Camus, *The Myth of Sisphus [Le mythe de Sisyphe]*

[این کتاب دو بار به فارسی ترجمه شده است: یک بار به نام اسطورهٔ سی‌زیف و بار دیگر زیر عنوان افسانهٔ سی‌زیف. تلفظ نامی که درعنوان کتاب آمده به‌فرانسه سی‌زیف، به انگلیسی سی‌سی‌فوس، و به زبان اصلی یونانی باستان سی‌سوفوس (Sisuphos) است. ما به‌اعتبار نسب صاحب نام، همین ضبط اخیر را ترجیح دادیم. در اساطیر یونان آمده است که سی‌سوفوس شاه کورینتوس (یا کورنت) بود و چون خواست ایزد جهان مردگان را بفریبد، محکوم شد که تا ابد سنگی گران را بالای کوهی ببرد و چون سنگ به پایین غلتید، بار دیگر این کار بیهوده و پوچ را از سر بگیرد. ـ م.]

فیلسوف ــ منتها از نوع فیلسوفان شاعر مسلک و غیر استدلالی و اهل درک و شهود مستقیم ــ بود. در اثر بلند نظری و سخاوت طبعی که در مسائل اخلاقی داشت، فطرتاً به جناح چپ تمایل پیداکرده بود، و این تمایل در نتیجهٔ مشاهدهٔ تبعیض و ستمی که بر مردم بومی وطنش، الجزایر، می‌رفت، تقویت شده بود. جنایات نازی‌ها نیز مزید بر علت شده بود و خشم و نفرت از ستمگری راکه در ذات او به حالت کمون وجود داشت، به طغیانی پرشور بدل ساخته بود. ننگ «معصومیت به‌خون کشیده شده» نیروی او را در راه مبارزات زیرزمینی بسیج کرد، ولی این برآشفتگی اخلاقی، راهی به سوی هیچ‌گونه برنامهٔ سیاسی نگشود و بیشتر اوقات فقط به صورت تقبیح ظلم و سنگدلی بروز می‌کرد.

با این حال، مردم باور نمی‌کردند که استدلال اخلاقی کامو براستی به همین سادگی باشد و همچنان به‌زیروروکردن نوشته‌های او برای یافتن موضعی که بشود برچسبی فلسفی به آن زد، ادامه می‌دادند. خوانندگان کامو، غافل از اینکه وی خود این نوشته‌ها را سلسله آزمایشهایی با مواد خام انسانی و ادبی تلقی می‌کند که هیچ‌یکشان کاملاً مبین آرای شخصی او نیست، به اصرار می‌خواستند سیری منطقی، از بیطرفی به التزام اخلاقی، در آنها پیدا کنند. رمان بیگانه[10] ــ داستان قتلی بدون‌انگیزه و بی‌تفاوتی این جنایت در چشم قاتل ــ چکیده و گوهر عالم فلسفی پوچ‌انگاری کامو به‌نظر می‌رسید. همین‌طور، اسطورهٔ سیسوفوس به بزرگداشت ارزش هستی آدمی در پیکار با یأس تعبیر می‌شد. باز به‌همین وجه، هنگامی که بزرگترین رمان کامو، طاعون ــ در شرح مبارزه‌ای دراز و دلخراش و کمابیش نومیدانه با بیماری و مرگ ــ در سال ۱۹۴۷ از چاپ درآمد، مردم شادمان شدند که عاقبت قدیسی خاکی و غیرمذهبی و سرشار از تواضع و فضیلت، در لباس نویسندهٔ آن کتاب در میانشان ظهور کرده است. بدون شک، این تأویل امکانپذیر بود که طاعون حکایت فاشیسم و اشغال فرانسه به‌دست آلمان و داستان مردانگیها و دلاوریهای نهضت مقاومت در قالب تمثیل است. ولی حقیقت این بود که کامو نگارش آن کتاب را در ۱۹۴۱، پیش از بازگشت به فرانسه، آغاز کرده بود، و بن‌مایهٔ آن، جنبهٔ عام داشت و نمی‌شد آن را به هیچ تأویل و تعبیر خاصی محدود کرد.

سخت‌جان‌ترین افسانه‌ای که در دورهٔ بلافاصله پس از آزادی فرانسه دربارهٔ کامو بافته شد این بود که او اگزیستانسیالیست [یا از پیروان فلسفهٔ اصالت وجود] و همرزم سارتر است. البته راست است که آن دو در ۱۹۴۴ دوست شده بودند و از آن پس نیز بسیار یکدیگر را

10) Albert Camus, *The Stranger* [*L'etranger*]

[این کتاب یک بار به نام غریبه و دو بار دیگر زیر عنوان بیگانه به فارسی در آمده است. ـ م.]

می‌دیدند. همچنین، حرفی نیست که از آثار کامو، بویژه نوشتهٔ او دربارهٔ سیسوفوس، ممکن بود به معنایی بسیار عام و بدون هیچ‌گونه تعصب مسلکی، تحت عنوان کلی «اگزیستانسیالیسم» یاد کرد، هر چند خود او بعدها بتأکید خاطرنشان ساخت که اسطورهٔ سیسوفوس درست در مخالفت با مکتب فائق در فلسفه [یعنی اگزیستانسیالیسم] نوشته شده است؛ ولی حقیقت این است که تقریباً عموم کسانی که نام کامو و سارتر را به‌هم گره می‌زدند، دلیلی جز این نداشتند که آن دو با یکدیگر همنشینی می‌کردند و برجسته‌ترین نویسندگانی بودند که از بستر نهضت مقاومت فرانسه برمی‌خاستند.

سارتر خود بهتر از هرکس به تفاوت خلق و مشرب خویش باکامو که سبب جداییش از او می‌شد، پی برده بود. به نظر او، نهضت مقاومت آغاز مبارزه‌ای عمرانه در دفاع از ستمدیدگان بود، و چیزی به نام وضعیت عادی و بهنجار بعد از جنگ وجود نداشت و نمی‌توانست داشته باشد، و نبرد جهانی در راه آزادی تازه شروع شده بود. به‌عقیدهٔ کامو، جنگ و اشغال کشور و مقاومت، همه تجربه‌هایی جهنمی و فراسوی هنجارهای انسانی بود. آرزوی او، یافتن راه بازگشت به عالم نورانی و روشنی بود که به فراق آن گرفتار شده بود. التزام تام به آرمانهای ایده‌ئولوژیک، به‌زعم وی، چیزی جز تدبیری اضطراری نبود که امکان داشت در مواقع فوق‌العاده، موجه و حتی لازم باشد، اما به‌هیچ روی راهی پیش پای آدمی برای شکوفان کردن استعدادهایش نمی‌گذاشت. کامو در ایام جنگ و در دورهٔ بلافاصله پس از جنگ، به اضطرار به صف مبارزان سیاسی پیوسته بود، ولی امیدوار بود مجبور به ماندن همیشگی در آن مقام نشود. برخی از هموطنانش از او دلسرد شده بودند که چرا التزام ایده‌ئولوژیک را تعهدی با مسؤولیت محدود می‌داند؛ چیزی که این کسان درک نمی‌کردند این بود که کامو هر قدر هم نسبت به تنگدستان احساس شفقت و رأفت عمیق بکند، ارزشمندترین امور را برای اِدمی لذت و شادی زندگی می‌داند.

بنابراین، هر چه سارتر مبارزتر می‌شد و بیشتر به لحن تحکم سخن می‌گفت و، همزمان، فاصلهٔ خویش را با حزب کمونیست کمتر می‌کرد، کامو زیادتر از موضع «این است و جز این نیست» سابق خود که بر اساس آن، در بامداد آزادی فرانسه میان عادلان و ظالمان فرق گذاشته بود، عدول می‌کرد و سنت بردباری و تسامح غرب و نهادهای آزاد آن را بهتر می‌فهمید. به نظر سارتر، ارعابها و وحشت‌افکنیهای استالین در سالهای آخر زندگی می‌بایست با عنایت به وضع دشوار اتحاد شوروی که در محاصره افتاده بود «درک» شود. این درسی بود که او از مرلو-پونتی و کتاب او، انسان‌گرایی و ارعاب گرفته بود. به نزد کامو، این‌گونه حیله‌های سیاسی درست همان

چیزی بود که خود او و سارتر و همرزمانشان در نهضت مقاومت، در رژیم هیتلر دیده بودند و از آن مشمئز شده بودند و با آن جنگیده بودند، و می‌بایست وقتی در روس‌ها هم دیده می‌شد عیناً همان‌طور نکوهش شود. کامو مدتها پیش، در ۱۹۴۷، بر سر این موضوع با مرلو-پونتی نزاع کرده و به‌هم زده بود. سارتر کوشیده بود مانع این قطع رابطه شود ولی به‌جایی نرسیده بود. چهارده سال بعد، او در نگاه به گذشته، با تلخکامی دربارهٔ این قضیه چنین نوشت:

> من از مرلو، دست راستی‌تر... و از کامو، دست‌چپی‌تر بودم. نمی‌دانم چه لجاجی سبب شد که بین دو دوستی که اندکی بعد هر دو مرا به جرم رفاقت با کمونیستها سرزنش کردند و هیچ یک امروز زنده نیست، میانجی شوم[11].

نویسندگانی که سابقهٔ فعالیت در نهضت مقاومت داشتند، از پیش از ۱۹۴۷ بر سر مسألهٔ اردوگاههای کار اجباری در اتحاد شوروی با هم اختلاف نظر پیدا کرده بودند. کمونیستها صاف و پوست‌کنده محاسن این‌گونه مجازاتها را می‌ستودند. مرلو-پونتی و سارتر راه میانه‌ای در پیش گرفته بودند و در عین اینکه به قباحت این اعمال اذعان داشتند، از بهره‌برداری از آن به منظور تبلیغ بر ضد شوروی اظهار تأسف می‌کردند. کامو با کسانی هماواز شد که معتقد بودند وجود آن اردوگاهها توهین و تجاوزی به مقام انسانیت است و باید هرچه بیشتر به آگاهی مردم رسانیده شود. انتخاب این موضع، مناسبات سرد او و سارتر را باز هم سردتر کرد. بعد جنگ کره پیش آمد و سارتر و کامو نسبت به آن در دو قطب مخالف قرار گرفتند، به‌طوری که تا ۱۹۵۲ دیگر از دوستی سابقشان بزحمت اثری دیده می‌شد. سرانجام، در آن سال، انتشار کتاب انسان شورشی که از همهٔ آثار تحقیقی کامو طولانی‌تر بود و جنبهٔ نظری قویتر داشت، موجب مبادلهٔ یک سلسله نامه‌های سرگشادهٔ خشم‌آلود بین او و سارتر و قطع کامل رشتهٔ دوستی میانشان شد.

انسان شورشی که کامو به سبب وقفه‌ها و گرفتاریهای ناشی از نقش اجتماعی خویش، نیم دههٔ کامل به‌کندی و با افت و خیز به نگارش آن اشتغال داشت، رساله‌ای هم فلسفی و هم سیاسی بود. از جنبهٔ اخلاقی، کامو کوشیده بود علت اعتراض رواقی‌مآبانهٔ خویش را به رنج و محنت تودهٔ مردم که بن‌مایهٔ کار او در کتاب طاعون بود، در اینجا به‌نحو دقیقتر بیان کند. از لحاظ سیاسی، هدف او در انسان شورشی بحث دربارهٔ دو خصلت چپگرایان فرانسه بود که آماج انتقاد رمون آرون در افیون روشنفکران نیز واقع شده بود: یکی پرستش تاریخ، و دیگری

11) Sartre, "Merleau-Ponty," *Situations*, IV.

مطلق‌گراییهای سرسختانه در مسائل ایده‌ئولوژیک.

هرچه نگارش انسان شورشی جلوتر می‌رفت و جنگ سرد شدیدتر می‌شد، جنایات موجود و مشهود استالین قیافهٔ بارزتری به نسبت جنایات گذشتهٔ هیتلر پیدا می‌کرد. کامو در این کتاب می‌خواست به همقطاران روشنفکر خود این معنا را بپذیراند که انقلاب بزرگ قرن بیستم به بیراهه افتاده و به سوی مقاصدی عکس آنچه بنیانگذاران آن در نظر داشته‌اند، پیچانده شده است. برای خوانندگان انگلیسی‌زبان که به سنت فلسفی اصالت تجربه و براهین مبتنی بر عقل سلیم و شعور متعارف متکی بودند، ذکر حقایق مربوط به وحشت‌افکنیها و ستمکاریهای استالین به‌تنهایی برای اثبات این معنا کافی می‌بود؛ اما به سارتر و امثال او می‌بایست بر پایهٔ معتقدات فلسفی و به زبان خودشان پاسخ داده شود.

از این رو، کامو بحث را با ضابطه‌ای که فرانسویان با آن مأنوس باشند آغاز کرد و به سبک دکارت در ابتدا گفت: «من می‌شورم، بنابراین ما هستیم». استدلال او این بود که کسی که سر به شورش برمی‌دارد، سراسر نوع بشر را پایه و مایهٔ نخستین ارزشی که بدان قائل است قرار می‌دهد[12]. کامو اندیشه‌های شورشگران بزرگ را، از روسو تا شاه‌کشان انقلاب کبیر فرانسه تا مارکس و لنین، که خواسته بودند کل بشر را در دامنهٔ دید خود از جهانی نوین بگنجانند، به اجمال مرور می‌کرد که البته کار تازه‌ای نبود. پیچ انتزاعی خاصی که او به قضیه می‌داد، در شرح افکار شورشگران متافیزیکی یا فلسفی بود.

یکی از چنین کسان، به اعتقاد کامو، مارکی دوساد بود که وهمپردازیهای او دربارهٔ شکنجه‌گری در دژهای مستحکم و نفوذناپذیر، تصویری ارائه می‌داد از عالم صغیری که الگوی عالم کبیر اردوگاههای مرگ در این قرن شد. و باز از همین قبیل، کسانی بودند مانند شاعران رمانتیک و نیچه و سوررئالیستهای فرانسوی. کامو معتقد بود که این رگهٔ متافیزیکی با رگهٔ پیشین «تاریخی» درآمیخت و تروریستهای روسی اواخر قرن نوزدهم، یعنی «کاهنان اعظم کیش انقلابیون کارد به‌استخوان رسیده» را به‌وجود آورد، و از آنجا دیگر بیش از یک قدم با «تروریسم دولتی» فاصله نبود. مظهر «تروریسم دولتی»، از یک سو، «ترور [یا ارعاب] غیر عقلانی» نازیها بود، یعنی «تکانه‌ای خشن و خام» که ویرانگریهای آن «بیش از خواست واقعیش» بود، و از سوی دیگر، «ترور [یا ارعاب] عقلانی» و مخوفتر کمونیسم که در آن

12) Albert Camus, *L'homme révolté* (Paris, 1951).

ترجمهٔ انگلیسی

The Rebel: An Essay on Man in Revolt, trans. Anthony Bower (New York, 1956), p. 22.

«بردگی... سرنوشت همگانی می‌شود و قفل دروازه‌های بهشت ناگشوده می‌ماند[۱۳]».

کامو از این راه دو شاخه به نتیجه‌ای رسیده بود که به‌طور شگفت‌انگیزی نرم و ملایم بود. او معتقد بود که چون شورشگری به حد نهایی هیچ‌انگاری [یا نیهیلیسم] رسیده و با خود تناقض پیداکرده است، سنت شورش باید یا از میان برود یا «انگیزه‌ای تازه» پیدا کند. اما این سرچشمهٔ جدید نیروی اخلاقی، پس از معرفی کامو، معلوم می‌شد چیزی بسیار کهنه و مألوف، یعنی همان اعتدال یا اندازه نگه‌داشتن است که در جهان حوزهٔ مدیترانه که در آن، بنا به تجربهٔ شخصی وی، هوش «با نور خیره‌کنندهٔ خورشید رابطهٔ نزدیک دارد»، طبیعت ثانوی آدمیان است. کامو بی‌درنگ توضیح می‌داد که اعتدال ضد شورشگری نیست؛ شورشگری فی حد ذاته همان اعتدال است که میان زیاده‌رویهای بشر قسمی تعادل برقرار می‌سازد. او مدعی بود که در «سیر وحشیانه و بی‌شکل تاریخ» یگانه چیزی که می‌تواند هیچ‌انگاری [نیهیلیسم] را براندازد و احترام به ارزش جان انسان را بازگرداند، همانا اعتدال است[۱۴].

این پند تکراری و کهنه‌ای بود که کامو در منع مردم‌آزاری در نتیجهٔ نزدیک ده سال مشارکت در پیکارهای ایده‌ئولوژیک کشورش گرفته بود. اگر چنین حکمتی صاف و پوست‌کنده بیان می‌شد، بیقین پیش پا افتاده و ــ از آن بدتر ــ محافظه‌کارانه به نظر می‌رسید. بنابراین، کامو برای اینکه قیافه‌ای گیراتر به آن بدهد، ناگزیر از آراستن آن بود، و چون در جامعه‌ای از روشنفکران زندگی می‌کرد که به‌هرحال قسمی چپگرایی در آن از واجبات بود، تنها کاری که می‌توانست برای حفظ منزلت و آبروی خود بکند نوعی آکروباسی فکری بود تا شاید عقل سلیم قدما را مساوی دستور امروزی به شورشگری قرار دهد. عین این حکم در مورد جنبه‌های صوری بیان قضیه نیز صدق می‌کرد. برای نوع خاصی از روشنفکران، بحثهای ادبی تخصصی ضرورت داشت. بنابراین، کامو شاخهٔ شورش «متافیزیکی» را به تنهٔ کاملاً بی‌عیب ولی عادی شورش «تاریخی» پیوند زد تا ظاهر بلندتری به آن بدهد، اما در نتیجهٔ این کار از اثبات هرگونه رابطهٔ حقیقی بین مارکی دوساد و اخلاف معنوی او، از یک سو، و انقلاب جهانی قرن بیستم، از سوی دیگر، بازماند. با این حیله او مانع از این شد که کتابش از مقولهٔ بحثهای پیش‌پاافتاده و مبتذل به نظر برسد، ولی آنقدر پیرایه‌های فلسفی به آن بست که چیزی نمانده بود آن را به ورطهٔ فضل‌فروشی و غلنبه‌گویی بغلتاند.

ظاهراً کامو برای اثبات حقانیت موضعی که در مقام روشنفکر اختیار کرده بود خویشتن را ناچار از اتخاذ قسمی موضع سیاسی می‌دید که گرچه در بقیهٔ جهان غرب ممکن بود موافق

13) Ibid., pp. 160, 186, 219.

14) Ibid., 300-301.

سنت به نظر برسد، در میان معاشران خودش موردپسند نبود. در همان حال، او سعی داشت وفاداری خلل‌ناپذیر خود را به سنت شورشگری ثابت کند. نتیجهٔ این مساعی، کتابی دلسردکننده بود که به رغم فصاحتی که در آخرین صفحه‌ها و شور و حرارت اخلاقیی که در سراسر آن به‌کار رفته بود، نشان می‌داد که نویسنده با نوشتن طولانی‌ترین اثر منثور خویش در زمینه‌ای بحثی و استدلالی، فقط بی‌استعدادی خویش را برای این‌گونه کارها ثابت کرده است. کامو قبلاً در طاعون، اصولی را که شخصاً در اخلاق بدانها پایبند بود، به‌صورتی فراموش نشدنی بیان کرده بود. طاعون رمان بود و پندهایی را که می‌بایست از جهت اخلاقی بدهد، چنانکه شایسته بود، در حد تمثیل و معانی مجازی نگاه داشته بود. کوشش بعدی کامو برای تشریح مقصود خویش به نحو دقیقتر، نتیجه‌ای نداشت جز اینکه آنچه را قبلاً نوشته بود سست کند و سبب یورش منتقدان به او شود.

اکثر فرانسویان انسان شورشی را با توجه به اصولی که نزدشان مسلم بود، خواندند و دربارهٔ آن داوری کردند. بیشتر در بیرون فرانسه بود که کتاب بدون پیشداوری ارزیابی شد (و البته در انگلستان و امریکا عموماً بیش از استحقاق مورد ستایش قرار گرفت). برای تعیین جایگاه انسان شورشی در صحنهٔ روشنفکری آن روز فرانسه، بجاست که ایرادهای گابریل مارسل را به آن در کنار انتقادات ژان پل سارتر بگذاریم.

مارسل بی‌دریغ نسبت به موضع کامو ابراز احترام می‌کرد، اما نمی‌توانست پاره‌ای از بیانات او را بپذیرد، زیرا می‌گفت این‌گونه صورتبندی قضایا «فاقد صلابت کافی است و وافی به مقصود نیست»، و از جمله ادعای کامو را رد می‌کرد که اگر کسی جان خود را در شورشگری به‌خطر بیندازد، سبب «پالودگی» این عمل از آلودگیها می‌شود. مارسل معتقد بود که، از نظر یک مسیحی، شورش و خشونت ملازم با آن، به‌خودی‌خود، اخلاقاً سؤال‌برانگیز است. مقاومت منفی نیز واکنشی خرسندکننده نیست، زیرا در اوضاع و احوال کنونی رجحانی به «ریاکاری» در مقابل بدکاران ندارد. بنابراین، به نظر او، مسائلی که کامو از جهت اخلاقی طرح می‌کرد، هیچ‌گونه پاسخ ساده نداشت. هر نهضتی در دفاع آزادی و آدمیت می‌بایست با توجه به خوبیها و بدیهایی که دارد به‌تنهایی مورد داوری قرار گیرد. نتیجه اینکه، به‌عقیدهٔ مارسل، در پیشگاه وجدان فرد مسیحی، شورش هرگز ممکن نبود بالاترین مرجع قضاوت باشد و تا ابد می‌بایست آدمی را به صلیب سرگردانی بکشد[۱۵].

---

۱۵) نوشتهٔ مارسل نخست زیر عنوان سادهٔ "L'homme révolté" در ۱۹۵۱ به صورت سخنرانی القا شد، سپس در شمارهٔ مخصوص *La table ronde* به چاپ رسید، و سرانجام در تحریر جدید کتاب او *Homo viator* (= انسان سالک)، صص ۳۴۸، ۳۵۱-۳۵۳، ۳۶۴-۳۶۶، ۳۶۸ (چاپ پاریس، ۱۹۶۲) انتشار یافت.

سارتر پس از خواندن انسان شورشی به هیچ‌یک از این باریک‌اندیشیها برانگیخته نشد. آنچه حوصله‌اش را تنگ می‌کرد این بود که کامو هم خدا را می‌خواست، هم خرما را، یعنی می‌خواست در عین اینکه داوری اخلاقی می‌کند، شخصاً به هیچ چیزی متعهد و ملتزم نشود. سارتر با حسرت کامویی را که روزگاری می‌شناخت و دوست می‌داشت به‌یاد می‌آورد، و دربارهٔ قدر و معنایی که این دوست جوان در دورهٔ همکاری نزدیکشان در اواخر جنگ در نظر او داشت، سخن می‌گفت. کامو در آن زمان، به گفتهٔ سارتر، هم در نهضت مقاومت بود و هم طرفدار و مدافع خوشبختی فردی و، از همه مهمتر، به خوانندگانش می‌آموخت که «مکلفند شاد و خوشبخت باشند» و، بدین‌سان، «شخصیت و اقدام برای رسیدن به هدف و کار و کوشش در زندگی را در خود به طرزی ستایش‌برانگیز جمع داشت» و وجودش جامع تضادهای عصر بود، اما چون این تضادها رابه جان تجربه می‌کرد، از آنها بالاتر و فراتر می‌رفت. دریغ سارتر از این بود که چنین اجتماع لرزانی از اضداد و این گونه تعادل مسعود، تنها ممکن است «یک بار، در یک لحظه، و در یک شخص» اتفاق بیفتد. او می‌گفت که تنازعات بشری، رویدادهای ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵ را پشت سرگذاشته و کامو از زمان عقب مانده است، و کسی که روزگاری سرمشق نسل خود بوده است، اکنون صدایش از گذشته برمی‌خیزد، و آرمانی که او پایبند آن بوده امروز دیگر متروک شده است[۱۶].

کامو دربارهٔ سخنان منتقدانش اندیشه می‌کرد و خاطرش سخت از زهر و شدت حمله‌های ایشان ریش بود، و شاید به این نتیجه رسید که ممکن است حق با سارتر باشد. سخت‌ترین ایامی که از زمان بلوغ در زندگی گذارنید، دورهٔ سه سالهٔ بعد از انتشار انسان شورشی بود: در صحنهٔ ایدهٔولوژی به انزوا افتاده بود، در نتیجهٔ بازگشت بیماری سل ضعیف شده بود، و آنچنان گرفتار کشاکش دلبستگیهای عاطفی متعارض بود که کمتر در نگارش پیشرفتی داشت. از ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۶ هیچ اثر عمده‌ای پدید نیاورد، و برای باز یافتن طراوت خاطر، به کار قدیم کارگردانی تئاتر بازگشت.

در ۱۹۵۴، شورش مسلمانان الجزایری و جنگ سرکوبگرانه و طولانی فرانسه با ایشان نیز مزید بر علت و سبب شکنجهٔ روحی بیشتر او شد. همقطاران روشنفکر چپگرای او، اعم از دموکراتها و طرفداران کمونیسم، مشکل اخلاقی یا معضلهٔ سیاسی لاینحلی در قضیهٔ الجزایر نمی‌دیدند. چون شخصاً درگیر مسئله نبودند، مشکلی در همدلی با نهضت آزادیبخش الجزایر نداشتند. اما وضع کامو تفاوت می‌کرد. مردمی که او به آنان تعلق داشت، یعنی فرانسویان

16) Sartre, "Réponse à Albert Camus" (1952) in *Situations*, pp. 91 - 92, 97, 100 - 101.

الجزایرنشین، مردمی که با ایشان به مدرسه رفته بود و فوتبال بازی کرده بود و در مدیترانه به موجها زده بود، مردمی که خویشتن را بمراتب با آنان راحت‌تر و طبیعی‌تر احساس می‌کرد تا با باریک‌بینان و مشکل‌پسندان پاریسی که بعدها با آنها آشنا شده بود، همین مردم اکنون مستأصل و بیچاره درگیر نبرد بر سر زمینهایی بودند که آن را متعلق به خود می‌دانستند. و از بازیهای چرخ اینکه کامو یکی از «لیبرالهای» انگشت‌شمار الجزایری بود که وضع ناگوار مسلمانان را درک کرده و با ایشان از در همدلی و همدردی درآمده بود، و اگر سخنانش را بموقع شنیده بودند، کار امکان داشت به‌جای باریک نرسد. ولی به‌هرحال دیگر دیر شده بود. در اوایل ۱۹۵۶، کامو به شهر الجزیره رفت و خواستار آتش‌بس شد، اما همان مردمی که به خیال خویش ایشان را خوب می‌شناخت، با نعره و غوغا او را به سکوت واداشتند. دوسال بعد، دوباره پیشنهاد کرد که طرفین مصالحه کنند و دست از جنگ بردارند، ولی باز حرفش به جایی نرسید. خودداری قابل درک و کاملاً انسانی او از جبهه‌گیری، تقریباً همه را به پشت کردن به وی برانگیخته بود، و کامو در سکوتی سوگوارانه فرورفت.

عمر کامو وفا نکرد که شاهد پایان جنگ و آزادی الجزایر باشد. اما بدون شک او می‌دانست که زادبوم پرآفتاب خویش را تا ابد از دست داده است. گویی به دلش برات شده بود که چه در پیش است، زیرا درست پیش از آغاز جنگ، مجموعه‌ای شامل مقالات و یادداشتهای سفر به‌گوشه و کنار الجزایر انتشار داد که نامش را L’été، یعنی «تابستان»، گذاشته بود، و در آن از این کشف ابراز شادمانی می‌کرد که «تابستان شکست‌ناپذیر»ی که همه جا در دل اوست، از زمهریر روحیی که در سالهای مناقشات ایده‌لوژیک در پاریس تقریباً سبب نابودی او شده بود، نیرومندتر از کار درآمده است. کامو برای اینکه مقصود خویش را مؤکدتر بیان کند (و شاید به تلویح نشان دهد که درس اخلاق دادن را کنار گذاشته است) در رمان بعدی خود، سقوط[17]، شهرهای الجزایر را رها کرد و به قعر مه‌آلود آمستردام رفت. از نظر فن نویسندگی، سقوط یکی از هنرنماییهای استثنایی و بهترین نوشتهٔ کامو بود. کل کتاب از تک‌گوییهای یک «قاضی تائب[18]» در طی پنج روز تشکیل می‌شد. «قاضی تائب» سابقاً وکیل دادگستری بوده[19] ولی اکنون علیه خود کیفرخواست می‌دهد و ریاکاریهای آدمی را بدون هیچ‌گونه رحم و گذشت و تخفیف با

17) Albert Camus, *The Fall [La chute]*.

[این کتاب زیر همین عنوان به فارسی ترجمه شده است، هر چند به نظر ما، «هبوط»، عنوانی مناسبتر می‌بود. ـ م.]

18) judge-penitent

۱۹) نویسنده به اشتباه او را قاضی سابق معرفی می‌کند. در اصل کتاب کامو بصراحت گفته شده که او وکیل دادگستری بوده است. ـ م.

دقت‌نظر و جامعیت یک روانکاو تا اعماق دوزخی که البته نزد کامو باید جایی سرد و خیس باشد، دنبال می‌کند.

سال بعد از انتشار سقوط، کامو جایزهٔ ادبی نوبل گرفت، و در چهل و چهار سالگی در میان نه تن فرانسوی که تا آن روز به این افتخار نائل شده بودند، جوانترین کس بود. با پول جایزه خانه‌ای در یکی از روستاهای پرو وانس [در جنوب فرانسه] خرید و قصد داشت مدتهای دراز در آنجا به نوشتن بپردازد. سلامت خویش را تا اواخر ۱۹۵۹ بازیافته بود و سخت سرگرم نوشتن رمانی دیگر بود که می‌بایست از هرچه تا آن زمان نوشته بود بزرگتر و پردامنه‌تر باشد. زندگی جدید و فوران تازه‌ای از خلاقیت تازه شروع شده‌بود که کامو در ژانویهٔ ۱۹۶۰ به طرزی بی‌منطق و دلخراش در یک سانحهٔ اتومبیل کشته شد.

سارتر، چنانکه خوی او بود، نسبت به مرگ کامو نیز واکنشی بزرگوارانه نشان داد. گرچه هرگز با او آشتی نکرده بود، در سوگ دوست پیشین خویش که برای بار دوم او را از دست می‌داد، نوشت که وی «پاسدار میراث همان سلسلهٔ دراز «موورالیستها»یی[۲۰] بود که بدیعترین بخش ادبیات فرانسه از آثار ایشان تشکیل می‌شود... انسانگرایی سرسخت و محدود و خشک ولی ناب و لذت‌دوست بود» که با رویدادهای بی‌شکل و پریشان عصر ما «به نبردی بی‌فرجام برخاسته بود[۲۱].» به نظر سارتر نیز مانند بسیاری از هموطنان او، کامو در درجهٔ اول از نوع فرانسوی جستارنویسانی بود که به «موورالیست» معروفند و در عین بیطرفی، با نگرانی عاطفی در احوال بشر نظر می‌کنند. در خارج از فرانسه، کامو عموماً رمان‌نویس دانسته می‌شد و از این جهت مورد احترام بود. اما او خود بظاهر هرگز نتوانست بیقین تعیین کند که دُر کدام قالب از همه راحت‌تر می‌نویسد و، برخلاف سارتر که آسان و چالاک از یک زمینه به زمینه‌ای دیگر می‌رفت و همه جا خویشتن را مسلط احساس می‌کرد، کامو هیچ‌گاه از طبع‌آزمایی نیاسود، و دور نیست که تنها در مواقعی نوشتن را کاملاً ملایم سرشت خود می‌یافت که گزارشگری و حکایت‌گویی و بازاندیشی راهنگام به‌یادآوردن زادبوم خویش [الجزایر] با هم می‌آمیخت.

کامو الجزایری بود و مقام خود را در ادبیات فرانسه به برکت مجاهده و انضباط به‌دست آورده بود. همچنان که دیوید هیوم با سعی و پشتکار انشای انگلیسی خویش را از اصطلاحات

۲۰) اصطلاح فرانسوی «موورالیست» (moraliste) توسعاً به کسی اطلاق می‌شود که در اخلاق و آداب و عادات مردم زمانه نظر می‌کند و سرشت و سرنوشت آدمی را می‌نگرد و از حال و کار او عبرت می‌گیرد. بزرگانی مانند مونتنی و پاسکال و لاروشفوکو در ادبیات فرانسه را می‌توان از این طایفه دانست. ـ م.

21) "Albert Camus" (originally published January 7, 1960), *Situations*, pp. 109-110.

محلی اسکاتلندی پیراسته بود، کامو نیز بر خلاف سارتر و دیگر پاریسیهای متعلق به طبقهٔ تحصیلکرده که از کودکی با فرانسه مأنوس بودند، چون ناچار شده بود بعداً آن زبان را بیاموزد، به نثری پاکیزه‌تر و خالصتر می‌نوشت. یکی از گیج‌کننده‌ترین مسائل در ارزیابی کامو ـ مسأله‌ای که اغلب ناقدان با سرسری گرفتن زبان وی از آن غفلت می‌کنند ـ راه یافتن به شخصیت انسانی نویسنده در پس پردهٔ الفاظ خوش‌ترکیب و والای اوست. کامو خلق و حالی رمانتیک و عواطفی نیرومند و روشن داشت و به خود یاد داده بود که به نثری کلاسیک و ساده بنویسد. جهان ادبی او عاری از هر چیزی به جز اساسی‌ترین امور بود و، بنابراین، مانع از آن می‌شد که وی «از گنجینهٔ کمدی و مهر و لطافت و تنوع نهفته در ذات زندگی بشر که خود نیز نسبت به آن حساس بود، بهره بگیرد.» دنیایی که او در هریک از رمانهایش خلق کرده، دنیای بستهٔ یادآور «جهان مستقل و خودبسندهٔ تراژدیهای کلاسیک» است. هریک از این رمانها از نظر سبک و سیاق، هنرنمایی جداگانه و متمایزی است و چنان در نفس خود کامل است که چیزی نمانده به حد یکنواختی و ملال برسد[۲۲].

کامو حرفی نداشت و بلکه خوشوقت هم می‌شد که به دینی که به پیشینیان خویش در میان رمان‌نویسان قهرمانگرا داشت، اذعان کند، چنانکه مقدمه‌ای نکته‌بینانه و ستایش‌آمیز بر مجموعهٔ آثار مارتن دوگار نوشت، و می‌گویند وقتی‌که شنید برندهٔ جایزهٔ نوبل شده است، به نزدیکان خود گفت که اگر به‌جای داوران بودم، به آندره مالرو رأی می‌دادم. همین‌طور، به آنچه از ادبیات یونان و نویسندگان قرن هفدهم فرانسوی و نیچه و رمان‌نویسانی مانند ملویل و داستایفسکی آموخته بود، بصراحت اعتراف می‌کرد. اما از ثلث اول قرن بیستم غافل مانده بود و حوصله نداشت به نازک‌کاریهای کسانی همچون پروست و توماس مان و پیراندلو در روانشناسی بپردازد[۲۳]. هنگامی به بلوغ فکری رسیده بود که هیتلر بر سر کار می‌آمد، و از آن پس به چیزی نمی‌اندیشید جز به بدبختیهایی که خود و همروزگارانش با سر به آن سقوط کرده بودند. کامو پدرش را در جنگ جهانی اول از دست داده بود، و به‌نظر می‌رسید تقدیر چنین بوده که زبان گویای سالهای درماندگی باشد ـ سالهایی که درست مقارن با سه دههٔ آموزش و پرورش و دوران افتخار او در مقام یکی از رجال ادب بود.

بنابراین، تقریباً اجتناب‌ناپذیر بود که کامو در زمان حیات به عرش رسانده شود و در ردیف اولیاء جای گیرد. ولی، چنانکه می‌شد پیش‌بینی کرد، واکنش خودش دراین‌باره همیشه

22) Brée, op. cit., pp. 85, 104, 110

23) R. M. Albérès, "Albert Camus dans son siècle: témoin et étranger," *La table ronde,* No. 146 (1960), p. 13.

یکسان نبود. گاهی از این امر کیف می‌کرد، اما بیشتر اوقات از توقعات و تقاضاهای دوستداران و ستایشگرانش به تنگ می‌آمد و از مشاهدهٔ فاصلهٔ میان شخصیت حقیقی و تصویر خویش در اذهان مردم ناراحت می‌شد. همان کسی که در سر مقاله‌هایی که می‌نوشت یا در مناظره با رفقای روشنفکرش، گاهی آنچنان از سر کبر و با فاضل‌مآبی سخن می‌گفت، در اوقات استراحت به هیچ‌وجه عار نداشت که جنبهٔ شوخ و شنگول و «مردمی» شخصیت خویش را که مردم یکسره از آن بی‌خبر بودند، آشکار کند. کامو خوب می‌دانست که از زمرهٔ اولیا و قدیسان نیست. یکی از بسیاری خوبیها و جهات برتری آخرین شاهکارش، سقوط، این بود که سرانجام فاصلهٔ میان آن چهرهٔ آرمانی نزدیک به محال و انسان‌خطاپذیر و آدمی صفتی را که در پس آن نهفته بود، از میان برداشت[۲۴].

کامو می‌خواست به هر قیمتی که شده از فراموش کردن پند مضاعفی که در کودکی در الجزایر گرفته بود، بپرهیزد. یک‌بار نوشت: «یک طرف، زیبایی است و، طرف دیگر، درهم‌شکستگان و پایمال‌شدگان. هر قدر هم این کار دشوار باشد، من می‌خواهم به هر دو طرف وفادار بمانم[۲۵].» او، از سویی، از دیدن شکوه و درخشندگی آفرینش به وجد می‌آمد و، از سوی دیگر، از مشاهدهٔ محنت دیگران به رأفت برانگیخته می‌شد، و این هر دو را به تجربهٔ مستقیم درک کرده بود. اما تلاشهایش برای ایجاد توازن میان این دو حالت، از اول با سوء فهم عامه رو به رو شد. کامو حتی از خیرخواهیهای متدینان نیز در امان نماند که پیوسته می‌کوشیدند نشانه‌هایی نهفته از ایمان به مسیحیت در نوشته‌های وی پیدا کنند. حقیقت این بود که کامو به هیچ معنایی مسیحی نبود. فارغ ازغم دین بود و به آن مباهات می‌کرد و در هیچ یک از مفاهیم اساسی و ارشادی مسیحیت ــ اعم از گناه و تفضل و رستگاری و توبه و بقیهٔ قضایا ــ معنایی نمی‌دید[۲۶]، همچنان که در هیچ انگاره‌ای که منتقدان سعی در گنجانیدن او در آن داشتند، درست نمی‌گنجید. پیشتر گفتیم که او به هیچ‌وجه یکی از اگزیستانسیالیستهای همسنخ سارتر نبود. اکنون باید بیفزاییم که از لذت‌پرستان همکیش ژید هم نبود. التذاذ از حسیات چنان نزد او طبیعی بود که کامو نه لازم بود آن را یاد بگیرد و نه به تجلیل و تمجید آن برخیزد. و سرانجام اینکه کامو، برخلاف مالرو، پیرو آیین قهرمان‌پرستی نبود. مبادرت به کارهای قهرمانی را ضرورتی تلخ و ناگزیر می‌دانست، نه طریقه‌ای در زندگی که بذاته مطلوب باشد.

بنابراین، همهٔ شارحان و مفسرانی که آثار کامو را حاوی دستگاهی اخلاقی یا فلسفی

24) Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, pp. 53, 349.

25) Camus, "Retour à Tipasa" (1953) in *L'été: Essais*, Pléiade edition, p. 875.

26) Henri Peyre, "Camus the Pagan", *Yale French Studies*, No. 25 (1960), pp. 21, 33.

دانسته‌اند، عاقبت معلوم شده که به‌خطا رفته‌اند. و حتی هر دفعه که او شخصاً خواسته درک خویش را از امور ــ مثلاً در انسان شورشی ــ تابع نظم منطقی کند، سرانجام آن را به اعوجاج کشانیده است. محور عالم اخلاقی کامو چیزی بسیار ساده بود: نور، قدرت خورشید، آفتاب، اما نه آفتابی بکر و دوردست، آفتابی در آغوش‌گیرنده و بارورکننده، آفتابی که نیروی یگانگی‌بخش جهان است. این آن چیزی بود که در کودکی با مکاشفه‌ای بنیادین و آغازین به وی معلوم شده و بعدها با خواندان آثار فلوطین به‌تأیید رسیده بود. به نوشتهٔ یکی از ناقدان:

> تجربهٔ کامو، بر خلاف تجربهٔ بنیادینی که در اغلب فلسفه‌های معاصر توصیف شده است، تجربه‌ای شادیبخش از بودن و هستی بود که نزد وی اساسی جلوه می‌کرد و از طریق او به ما منتقل شده است. کامو نتایج بنیان‌کنی‌ها و خانمان‌برانداختن‌ها را پیرامون خویش و در تاریخ می‌بیند و دربارهٔ آنها با ما سخن می‌گوید. او متفکر است نه فیلسوف و به‌طور غریزی برخی حقایق را درک می‌کند. این حقایق از دیدهٔ کسانی که ذهنهای دیالکتیکی تیزتر و آماده‌تری داشتند پنهان مانده بود: ذهنهایی که نمی‌دانستند چگونه از آن حقایق نتیجه بگیرند یا... نمی‌خواستند دست به چنین کاری بزنند. کامو این نتایج را به طور قهری و یکنواخت به یاد می‌آورد و ارزش زنده بودن و شادمانی را که در غوغا و آشوب و وحشت عصر ما گم شده است، از نو کشف می‌کند[27].

کامو از آنچه بدان پی برده بود بقدری تکان خورد و مشمئز شد که بیش از ده سال پندگویی خشک و جامد به نظر می‌آمد. بعدها دید که زندگی خودش نیز آنچنان صاف و سر راست نبوده است و در داوریهایش کمتر خشکی به خرج داد. خوانندگانش حق داشتند که او را شخصیتی نمونه می‌دانستند. منتها شخصیتی نمونه به‌معنایی غیر از آنچه آنان می‌پنداشتند. کامو نه متفکری دقیق بود و نه نماد رنجدیدهٔ سالهای درماندگی. مبلّغ نور و گرمی و شادی و سرور بود و همواره اعتراض می‌کرد که یأس و درماندگی نباید هنجار و قاعدهٔ زندگی آدمی قرار گیرد. بیگانه‌ای برآمده از آن سوی دریایی اسطوره‌ای بود که می‌خواست آشکار کند اروپائیان در فضای مه‌آلود کینه و فریب چگونه میراث مدیترانه‌ای خویش را به گند کشیده‌اند. شخصیت اصلی رمان سقوط، ژان باتیست کلمانس نامیده شده است: نامی که به‌تلمیح

27) Serge Doubrovsky, "La morale d'Albert Camus," *Preuves*, No. 116 (1960), trans. Sondra Mueller and Jean-Marc Vary for *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée (1962), pp. 73-74, 76-77, 83.

یادآور فریاد زدن در بیابان است[۲۸]. کامو خود نیز به تعبیری یحیایی تعمیددهنده بود، ولی در مقام پیامبر صلح و آشتی زود به جهان آمد. در دهۀ ۱۹۵۰، آتش جنگ و تفرقه‌های ایدئولوژیک هنوز در میان فرانسویان زبانه می‌کشید، و هنوز گوش کسی به سخنان مردی نیکخواه که می‌گفت این‌گونه بگومگوهای زشت کفران نعمتهای طبیعت است، بدهکار نبود. اگر کامو در دهۀ ۱۹۶۰ هنوز زنده بود و می‌توانست شاهد پایان جنگ الجزایر و آغاز تفاهم فرانسه و اتحاد شوروی باشد، عذاب اجتماعی وی بی‌نهایت تخفیف می‌یافت و نوشته‌های بعدیش ممکن بود با نگرشهای هموطنانش همخوانی بیشتری داشته باشد. ولی سیر حوادث به‌گونه‌ای بود که تازه پس از اینکه عمر کامو بناگاه از وسط قطع شد، کم‌کم در نگاه به گذشته به نظر رسید که شکوفندگی استعداد او زودرس بوده است. هنوز نیم‌دهه بیشتر از مرگ او نگذشته بود که نثرش رو به قدیمی‌شدن گذاشت.

با اینهمه، هرقدر هم که باریک‌اندیشان و نکته‌سنجان سعی در دست‌کم گرفتن کامو می‌کردند، جوانان همچنان شیفتۀ نوشته‌های او بودند و، بویژه در انگلستان و امریکا، صدای وی را جاودانه زنده و باطراوت می‌یافتند. جوانان کامو را در قلب خویش جای دادند و به حلقۀ خودشان بردند. کامو هنگام دریافت جایزۀ نوبل [در استکهلم] از طرف همۀ کسانی که همچون او در دلهره از نزدیک شدن جنگ به سن بلوغ رسیده بودند، سخن گفته بود. افراد هر نسل این گفتار او را با درکی تازه خوانده‌اند. کامو در آن خطابه گفته بود:

> همسالان من در دورۀ مطلقاً جنون‌آمیزی از تاریخ که بیش از بیست سال به درازا کشید، گیج و مبهوت از تشنجهای زمانه، هنر زیستن در ایام بلاخیز را پدید آوردند تا در برابر غریزۀ مرگ‌طلبی که در تاریخ در کار است، پیش از نبرد، از نو دیده به گیتی بگشایند.
>
> احتمالاً هر نسلی خویشتن را عهده‌دار باز ساختن جهان می‌بیند. اما نسل من می‌داند که دنیا را از نو نخواهد ساخت، و به همین دلیل شاید تکلیفی سنگینتر بر دوش

---

۲۸) Jean-Baptiste Clamence، این نام لفظاً به معنای «یحیای تعمیددهندۀ نداکننده» است. بر طبق روایت انجیل، یحیی به عیسی غسل تعمید داد و او را به میان جهانیان فرستاد. شخصیت اصلی کتاب سقوط، یا همان «قاضی تائب»، نیز آب تعمید بر سر مخاطبان خویش می‌ریزد و آنان را مبعوث می‌کند که به نوبۀ خویش «قاضی تائب» شوند و پیام را به دیگران برسانند. عبارت «نداکننده در بیابان» سه جا در کتاب مقدس آمده است: اول در عهد عتیق، کتاب اشعیای نبی، باب چهلم؛ دوم در عهد جدید، انجیل متی، باب سوم؛ و سوم در عهد جدید، انجیل لوقا، باب سوم. در دو موضع اخیر، مراد از «نداکنندۀ در بیابان» یحیای تعمیددهنده است که در بیابان می‌رفت و خلق را دعوت به راه خدا می‌کرد. واژۀ *Clamence* از مصدر لاتینی *clamare* (نداکردن، فریادبرداشتن) واسم فاعل آن *clamans* (نداکننده)مشتق می‌شود و به‌عنوان اسم علم درفرانسه متداول است.ـ م.

داشته باشد، زیرا موظف به بازداشتن جهان از نابود کردن خویش است. نسل من وارث تاریخی فاسد و درآمیخته با انقلابهای آفت‌زده و صناعتهای به‌خطا رفته و خدایان مرده و ایدهٔولوژیهای فرسوده است و ناچار بوده، به غیر از منفی‌نگریهای خود، از هیچ شروع کند و، دست‌کم، برخی از کرامت زندگی و حرمت مرگ را دوباره پی بریزد... شاید هیچگاه موفق نشود این کار عظیم را به‌پایان ببرد، ولی بتحقیق در سراسر عالم برای اینکه خویشتن را سزاوار راستی و آزادی نشان دهد به میدان رفته است و گاهی حتی ثابت کرده است که می‌تواند با سینه‌ای تهی از کینه و نفرت جان خود را فدا کند[۲۹].

II- پیر تیار دو شاردن: رؤیت عرفانی آینده

به حساب تقویمی، تیار دو شاردن باید متعلق به نسل فور و بلوک و ماریتن و مارسل و مارتن دوگار و برنانوس دانسته شود. در واقع، او تقریباً از همهٔ این افراد بزرگتر بود و در ۱۸۸۱، سال تولد مارتن دوگار، به‌دنیا آمده بود. ولی دیر به‌بارنشستن افکارش و شرایط استثنایی منجر به جلوگیری از انتشار آثارش در زمان حیات، موجب شد که همعصر سارتر و مرلو-پونتی و کامو محسوب گردد. تیار دو شاردن تا پیش از ۱۹۴۶ تقریباً در فرانسه ناشناس بود، و پرنفوذترین نوشته‌اش تازه در ۱۹۵۵ انتشار یافت و سبب شد که در اواخر آن سال پس از مرگش مد عظیمی به نام او به راه بیفتد. بنابراین، از این جهت ممکن است دربارهٔ او به عنوان یکی از شخصیتهای بعد از اگزیستانسیالیسم و سارتر و حتی پس از فرونشستن اقبال عمومی به کامو بحث کرد.

تیار دو شاردن در منطقهٔ ماسیف سانترال [یا گرانکوه مرکزی] به‌دنیا آمد و تبار اشرافی داشت و در خانواده‌ای جدی و سخت پایبند مذهب کاتولیک بزرگ شد که افراد آن، به‌علاوه، تحمل سختیهای جسمانی را فضیلت می‌دانستند و دلبستهٔ زیر پا نهادن کوه و دشت بودند و در ناحیه‌ای ریشه داشتند که آتشفشانهای خاموش و صخره‌بندیهای عجیبش، ناگزیر قوهٔ تخیل کودکی کنجکاو را تحریک می‌کرد. پیر تیار دو شاردن خردسال از همان اوان به این نتیجه رسید که پیشهٔ مورد علاقه‌اش زمین‌شناسی است. تفکر دربارهٔ پیوند میان علم و دین تا پایان عمر،

29) Camus, *Discours de Suède* (Paris, 1958).

ترجمهٔ انگلیسی:
Speech of Acceptance upon the Award of the Noble Prize for Literature (New York, 1958), pp. X-XII.

هم مایهٔ سرور و هم سرچشمهٔ عذاب او بود.

تیار می‌خواست به سلک کشیشان یسوعی در آید و هنگامی دورهٔ طولانی آموزش مذهبی و روحانی را آغاز کرد که کلیسای فرانسه وارد دشوارترین ایام حیات خود از قرن هجدهم به‌بعد می‌شد. جانبداری لجوجانهٔ روحانیان آن کشور از کذب و ارتجاع در قضیهٔ دریفوس، عاقبت به انتقامجویی دولتی ضد کشیشی و سرکوب و تبعید سلسله‌های کاتولیک صاحب حوزه‌های درسی انجامید. ولی کار به اینجا پایان نیافت. حکم محکومیتی که پاپ پیوس دهم دربارهٔ نهضت مدرنیسم صادر کرد، بیش از پیش سبب ضعف روحیه و دلسردی نیروهای هواخواه نوسازی در مذهب کاتولیک شد. تیار جوان نیز بطبع از این‌گونه جنبشها و رویدادهای اسف‌آور مترتب بر آنها آگاه بود، ولی در نوشته‌هایی که بعداً پدید آورد هیچ اشاره‌ای به آنها نکرد. در ایامی که تازه وارد طریقت یسوعی شده بود شاگردی فرمانبردار و سر به راه بود؛ در بقیهٔ عمر نیز همیشه در عین ماجراجوییهای شخصی و فکری سعی داشت بی‌آنکه لب به شکایت بگشاید از رؤسای مذهبی خویش اطاعت کند. مهمترین تأثیری که از آشوبهای داخلی اوایل قرن بیستم کلیسا پذیرفت این بود که بناچار مدتی برای تحصیل به انگلستان رفت و تسلطی که در آنجا به زبان انگلیسی پیدا کرد بعدها دروازهٔ بین‌المللی علوم را به روی او گشود.

ولی آنچه سبب شد که تیار بیدار شود و راه آیندهٔ خویش را به‌چشم دل ببیند، جنگ جهانی اول بود. به‌عنوان مأمور حمل برانکار در خط مقدم جبهه خدمت می‌کرد و بر دلهای سربازان بی‌شماری که واپسین دم زندگی را می‌گذراندند با پیام دین مرهم می‌نهاد. خواستند او را به درجهٔ سروانی ترفیع دهند و به سمت قاضی‌عسکر لشکر بگمارند، اما تیار به‌پیروی از خوی و خصلتی که داشت، از پذیرفتن این پیشنهاد امتناع ورزید، زیرا احساس می‌کرد همان‌جا در میان سربازان وظیفه، وجود مفیدتری خواهد بود. بی‌آنکه زبان به چون و چرا بگشاید، تا جایی که می‌توانست در کثافت و وحشت و بدبختی نبرد در سنگر با دیگران شریک شد. اما عصارهٔ این تجربه چیزی بود حتی فراسوی مشارکت دلخراش در رنج و محنت همنوعان. تیار تا سی و چند سالگی هنوز کشیشی اهل علم و تحقیق بود و برکنار از شر و شور دنیا زندگی می‌کرد؛ ولی ناگهان، به‌سبب جنگ، به میانهٔ تودهٔ درهم و برهم و خشن بشر پرتاب شد. گرچه شخصاً مردی باریک‌بین و مشکل‌پسند بود و تا آخر عمر آداب و رفتار اصیل و اشرافی خویش را حفظ کرد، هرگز از آنچه در جنگ پیرامون خود می‌دید روی برنتابید و به انزجار برانگیخته نشد. به‌عکس، روحش از درک این حقیقت عظیم و دربرگیرندهٔ نظام جهانی به اهتزاز

درآمد که بنی‌آدم همه در حکم واحدند[۳۰].

جنگ به‌پایان رسید و تیار باز برای دنبال کردن تحصیلات فراغت کافی به‌دست آورد. در دیرین‌شناسی[۳۱] درجهٔ دکترا گرفت و مانند ماریتن که ده سال پیش چنین کرده بود، در انستیتو کاتولیک[۳۲] در پاریس مشغول تدریس شد. ولی تعبیری که برپایهٔ نظریهٔ تکامل از گناه جبلی و آغازین بشر می‌کرد، رفته‌رفته تا سال ۱۹۲۶ رؤسای مذهبی وی را به نگرانی برانگیخت. سه سال پیشتر، تیار در نخستین دیدار از چین، همراه یک هیأت علمی برای اکتشاف به صحرای مغولستان سفر کرده بود. ولی بعد، از تدریس ممنوع شد و ادامهٔ اقامت در پاریس را به مصلحت ندید و برای اینکه پناهگاهی فکری پیدا کند، دوباره به آسیا رفت. دومین دورهٔ کار و فعالیتش در چین کم‌کم به تبعیدی بیست‌ساله مبدل شد و از چهل و چند سالگی تا سن شصت‌وپنج به درازا کشید. در چین، تیار اغلب در پکن به سر می‌برد و بزودی در آن شهر جا افتاد و هم به پژوهشهای خود ادامه می‌داد و هم در سمت مشاور علمی دولت چین خدمت می‌کرد. گاهی به سفرهای اکتشافی می‌رفت و گاهی بی‌سروصدا سرگرم نوشتن و رده‌بندی می‌شد. بزرگترین خدمت علمی تیار، کشف بقایای سینانتروپوس[۳۳] [یا انسان پکن] بود که از قسم انسان نئاندرتال[۳۴] و یکی از اجداد هوموساپینس[۳۵] [یا انسان دانا] به‌شمار می‌رود. به مرور، تیار در میان دیرین‌شناسان مورد احترام قرار گرفت و محبت حلقهٔ دانشمندانی را که همچون او در چین مستقر بودند جلب کرد.

گرچه گهگاه اجازه پیدا می‌کرد به فرانسه سفر کند، هیچ‌گاه به مدت طولانی در آن دیار نماند، و در ایام جنگ جهانی دوم که با گروه کوچکی از فرانسویان در پکن سرگردان ماند و تقریباً زندانی ژاپنی‌ها شد، بخصوص از دوری زادبومش رنج می‌کشید. بنابراین، هنگامی که در بهار ۱۹۴۶، پس از هفت سال غیبت از میهن، عاقبت به پاریس بازگشت، دلی سرشار از بیم و امید داشت. تیار در غربت پیر شده بود و می‌دانست که برای آشنا کردن هموطنانش با اندیشه‌های ژرفی که در طی بیست سال اقامت در چین به بسط و تفصیل آنها پرداخته بود، فرصتی غیر از این به‌دست نخواهد آورد. تا آن روز فقط مقاله‌های صرفاً علمی وی به‌چاپ رسیده بود، و نوشته‌های نظری و بزرگترش تنها به‌صورت تایپ شده یا فتوکپی در میان

---

۳۰) برای آگاهی از احوال تیار در اوایل عمر، نك:

Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution (Paris, 1948).*

ترجمهٔ انگلیسی:

Teilhard de Chardin: A Biographical Study (London, 1965), Chs. 1, 2.

31) palaeontology 32) Institut Catholique 33) Sinanthropus

34) Neanderthal 35) Homo sapiens

دوستان و همکارانش دست‌به‌دست می‌گشت (و پاره‌ای از همین نوشته‌ها بود که، چنانکه دیدیم، در اختیار سنت-اگزوپری قرار گرفت). در پنج سالی که تیار پس از جنگ در پاریس به سر می‌برد، با نهایت شکیبایی و پشتکار سعی کرد موانعی را که روحانیون برای جدا کردن او از مردم ایجاد کرده بودند، از میان بردارد. در محافل بزرگان و خواص رفت و آمد می‌کرد؛ چون از سخنرانی در اجتماعات بزرگ ممنوع بود، برای گروههای کوچک و برگزیده سخن می‌گفت؛ یک بار حتی با گابریل مارسل به مناظره نشست؛ و مخصوصاً سفری به رم رفت تا حضوراً از مقامات عالی کاتولیک استدعا کند انتشار مهمترین نوشته‌اش، پدیدار انسان[۳۶] را مأذون بدارند.

اما در هیچ موردی تیار جز سرخوردگی و دلسردی نصیبی نبرد. کتابش با وجود تغییراتی که در آن داد، همچنان از نظر مقامات روحانی ممنوع‌الانتشار ماند. هیئت علمی کلژ دو فرانس می‌خواستند رأی دهند و او را به استادی برگزینند، اما تیار اجازه نیافت که خویشتن را نامزد آن سمت کند. در ۱۹۵۱، مجدداً مجبور به ترک پاریس شد. شهرت و محبوبیت «زیرزمینی» او از حد تحمل رؤسای مذهبیش درگذشته بود، و به اشاره به او حالی کردند که مصلحت در ترک وطن است. تیار چهار سال آخر عمر را در شهر نیویورک در میان اعزاز و محبت دوستان کثیر و وفادار امریکایی خود گذرانید. اوقاتش از سویی به کسب اطلاع از جدیدترین نظریه‌ها در زمین‌شناسی تکاملی می‌گذشت و، از سوی دیگر، به پا.براندن این مطلب به مردم‌شناسان به‌طور کلی که باید بیش از پیش به ارتباط رشتهٔ خویش با فیزیک و دیرین‌شناسی پی‌ببرند.

وقتی تیار روز یکشنبه عید پاک در ۱۹۵۵ دیده از جهان فرو بست، تنها عده‌ای قلیل در نیویورک و پاریس متوجه مرگ او شدند. اما هنوز سال به‌پایان نرسیده بود، که آوازه‌اش در جهان پیچید. کمیته‌ای بین‌المللی عهده‌دار انتشار مجموعهٔ آثارش شد. پدیدار انسان در دسامبر ۱۹۵۵ از چاپ درآمد و غوغایی برانگیخت. به فاصله‌ای کوتاه، یکصد هزار نسخه از آن به فروش رفت، و هنوز بیش از پنج سال نگذشته بود که بقیهٔ نوشته‌هایش نیز که روزگاری می‌بایست نیمه‌مخفی بماند، به‌چاپ رسید، به‌نحوی که تا ۱۹۶۰، «تیاردیسم» خود یکی از پدیدارهای عمده در جهان اندیشه شده بود.

«تیاردیسم» قارچ‌وار به‌صورت کیشی سازمان‌یافته رویید و پخش شد و مریدان مخلص و نشریه‌های مخصوص به‌خود پیدا کرد. اما نکته‌ای که باید در ارزیابی آن در نظر داشت این است

36) Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man [Le phénomène humain].*

که تیار شخصاً و به‌معنای اخص، زمین‌شناس یا دیرین‌شناس بود، و از دو جنبه‌ای که بویژه طرف توجه عامه قرار گرفت ــ یعنی زیست‌شناسی تکاملی [۳۷] و کلام کاتولیک ــ صرفاً فردی متفنن بود. از آنچه دربارهٔ خوانده‌های او می‌دانیم چنین برمی‌آید که مطالب کلامی به ندرت در آن میان یافت می‌شده است. ماریتن در نخستین ملاقات با این همکار خود تعجب کرد که دید او یا هرگز چیزی دربارهٔ نظریات توماس آکویناس نمی‌دانسته است یا چیزی در گذشته یاد گرفته ولی اکنون فراموش کرده است[۳۸]. از نظر فکری، تیار بیشتر پیرو فلسفهٔ نوایده‌آلیستی فرانسه، بویژه برگسون، بود و به وی همچون یکی از اولیاء احترام می‌گذاشت. در نوشته‌هایش پیوسته از برگسون نام می‌برد، و پیداست که بیش از هرکس و مداوماً از او متأثر بوده است. البته نظریاتش دربارهٔ تکامل به‌هیچ روی با برگسون یکسان نبود. برگسون میان تعقل و شهود، یا ماده و روح، نوعی تباعد[۳۹] مشاهده می‌کرد؛ تیار معتقد بود که سراسر طبیعت در نتیجهٔ گونه‌ای تقارب[۴۰] سرانجام به یک تألیف یا ترکیب[۴۱] عظیم می‌رسد که کلیهٔ این قبیل تمایزات فلسفی در آن ناپدید می‌شوند[۴۲]. تازگی و بداعت اندیشهٔ تیار در این بود که او دوگانگی عالم مادی و قلمرو شعور و خوداگاهی را بکل رها می‌کرد و می‌گفت خوداگاهی بالقوه در ماده وجود دارد تا بعد در آینده به فعلیت برسد. بنابراین، جای شگفتی نیست که تیار از ابتدا در معرض اتهام به ارتداد و فساد عقیده قرار گرفت.

از جهت زیست‌شناسی تکاملی، تیار بیشتر یکی از اخلاف لامارک بود تا داروین. گرچه در اواخر عمر سعی کرد نظریه‌های خود را به مکتب داروین و مندل از جهت انتخاب طبیعی و وراثت که در بریتانیا و امریکا پیرو داشت، نزدیک کند، اما ته دل همچنان به لامارک متمایل بود و، مانند بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان گذشتهٔ فرانسوی، اعتقاد راسخ داشت که در سیر تکامل انواع، «نیتی» حلول کرده که نزد آدمی قابل درک است. او همچنین معتقد بود که درکی که از تکامل دارد کاملاً با ادیان مُنزل یا وحیانی سازگار است و رسالت او پذیراندن این معنا به دیگران است. بنابراین، تیار در درون مذهب کاتولیک کمر به نبردی بست که آتش آن دو نسل پیش در میان پروتستانها شعله‌ور شده بود. کاتولیکها از آغاز، یعنی از سومین ربع قرن نوزدهم، در برابر کتاب داروین، بنیاد انواع، خونسردتر و آرامتر مانده بودند. روشنفکران کاتولیک چون

37) evolutionary biology
38) Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne* (Paris, 1966), p. 173.
39) divergence 40) convergence 41) synthesis
42) Madeleine Barthélemy-Madaule. *Bergson et Teilhard de Chardin* (Paris,1963),pp.9,639

برای اثبات وجود خدا کمتر به ادلهٔ مأخوذ از «کلام طبیعی[۴۳]» تکیه می‌کردند، سعی داشتند مذهب را در یک خانه در ذهن خود جای دهند و کار علمی را در خانه‌ای دیگر[۴۴]. بنابراین، با این تدبیر زیرکانه، نظریهٔ تکامل کم‌کم بی‌سروصدا در تعلیم و تربیت کاتولیکی جا باز کرده بود. تیار اهل این‌گونه طفره‌ها و پنهانکاریها نبود و می‌خواست قضیه را آفتابی کند تا هم به متدینان نشان دهد که تکامل جهان ماهیتاً یکی از مظاهر جلال ایزدی است، و هم لامذهبان را رفته‌رفته به جایی بکشاند که به جستجوی نشانه‌های مشیت خداوند برخیزند.

در تعقیب هدف اخیر بود که او سرسختانه نوشته‌های نظری و بزرگتر خویش را «صرفاً» رساله‌هایی علمی معرفی می‌کرد و از هرگونه اقوال کلامی در آنها پرهیز داشت و ذات باری را تنها تحت عنوان مرموز «نقطهٔ امگا»[۴۵] مورد بحث قرار می‌داد. مصداق بارز این امر، پرنفوذترین کتاب او، پدیدار انسان، بود.

پدیدار انسان در فاصله سالهای ۱۹۳۸ و ۱۹۴۰ در چین نوشته شد و در دورهٔ اقامت نویسنده در فرانسه، از ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۸، مورد تجدید نظر قرار گرفت. تیار در این کتاب می‌خواست بتفصیل و به‌شیوه‌ای بسیار منظم این ادعا محوری خویش را به‌اثبات برساند که در تحول تاریخی کیهان، گونه‌ای نظم عقلی دیده می‌شود[۴۶]. او می‌گفت نوع بشر، بنا به ماهیت خویش، «مرکز چشم‌انداز»[۴۷] و بلکه «مرکز ساختمان[۴۸]» کائنات است؛ «محور و مجرای جهت‌دهندهٔ تکامل» است و اوست که به کل فرایند تکامل نهایتاً معنا می‌دهد. حتی پیش از ظهور هومو ساپینس [یا انسان دانا] ــ و بلکه قبل از پیدایش حیات ــ در درون بیوسفر [یا زیستکُره] ای[۴۹] که گرداگرد زمین را فراگرفته، شروط لازم برای پدید آمدن خودآگاهی آدمی موجود بوده است. بنابراین، تیار معتقد بود که نوعی همبستگی ذاتی میان کلیهٔ موجودات زندهٔ روی کرهٔ زمین وجود دارد، و این موجودات، چه از جهت ساخت و چه از نظر تکوینی، در خط واحدی پیش می‌رفته‌اند که می‌توان آن را «قوس صعودی خودآگاهی» تعریف کرد[۵۰].

---

43) natural theology

44) Stephen Toulmin, "On Teilhard de Chardin," *Commentary, XXXIX (1965), 53-54.*

۴۵) Omega Point «امگا» نام آخرین حرف الفبای یونانی است. دلیل انتخاب این تعبیر در مقام اشاره به خداوند، البته واضح است. ـ م.

46) Ibid., p. 51. 47) center of perspective 48) center of construction

۴۹) biosphere، بخشی از دنیا که موجودات زنده می‌توانند در آن زیست کنند یا، به تعبیر دیگر، کل آن موجودات به علاوهٔ محیط زیست آنها. ـ م.

50) Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain: Oeuvres de Teilhard de Chardin,* I (Paris, 1955).

پس گام اساسی در سیر بالاروندهٔ تکاملی، هنگامی برداشته شد که «بازاندیشی[۵۱]» پدید آمد. تیار اتصالاً تکرار می‌کرد که جانور فقط «می‌داند»، ولی انسان «می‌داند که می‌داند»: یا برای اینکه با واژگان خاص خود او سخن گفته باشیم، جهش از غریزه به اندیشه، یا از حیوانیت به استعداد ایجاد جامعهٔ متمدن را می‌توان فرایند «انسان شدن[۵۲]» تعریف کرد. تکامل با این جریان وارد «نوسفر» [یا روانکُره][۵۳] شد، یعنی دایره‌ای که نفس [ناطقهٔ] آدمی در آن می‌تواند رفته‌رفته به ذات باری متصل شود[۵۴].

تیار اذعان داشت که از جهت زیست‌شناسی، هومو ساپینس [یا انسان دانا] از عصر کرومانیون به‌بعد پیشرفتی نکرده است. ولی معتقد بود که، با اینهمه، وضع بشر در این روزگار از لحاظ انطباق تکاملی باعث گشوده شدن افقهایی یکسره نوین در برابر وی شده است. تیار عقیده داشت که انسان معاصر دچار اضطراب به مقیاس کیهانی است. رابطهٔ جدید مولود تکنولوژی میان مکان و زمان، آدمی را به سرگیجه انداخته است؛ اتصال قاره‌ها به یکدیگر و پیدایش تمدنی جهانی، احساسی از فشردگی و عمق بیشتر پدید آورده است. در چنین وضع بی‌سابقه‌ای، انسان چاره ندارد جز اینکه دست روی دست بگذارد و یله بدهد که حتی تصور آن هم محال است، یا همچنان به کوشش ادامه دهد تا از راه قسمی «همنهشتی یا تألیف عظیم»، استعدادهای محصول تکامل خویش را به حد شکوفایی کامل برساند. اگر راه اخیر را برگزینند، جمیع آدمیان باید به‌اتفاق پیش بروند و با هم به تعقیب آرمانهای علم و انسانیت که مکمل یکدیگرند، برخیزند و سرانجام به گونه‌ای «اَبَرخودآگاهی[۵۵]» برسند. تنها در چنین حالتی سرانجام نظامی «فراشخصی[۵۶]» پدید خواهد آمد که اراده‌های فردی در آن نوعی وحدت روحانی گسترده‌تر پیدا کنند و یا با یکدیگر ممزوج شوند. وقتی عقل و عرفان، یا علم و دین، با هم اقتران پیدا کنند، نوع بشر از سد جهان پدیدارها، یا دنیای ظهور و نمود، گذر خواهد کرد و به قسمی حالت وجد و بیخودی خواهد رسید[۵۷].

تیار در سلسله مقالات و سخنرانیهایی که در ظرف بیش از سی سال نوشته و ایراد کرده بود و پس از مرگ او زیر عنوان آیندهٔ انسان[۵۸] انتشار یافت، با دقت بیشتر معین کرد که مقصودش از این پیش‌بینیها چیست و کوشید مصادیق آنها را در اوضاع دل‌آزار و خراشندهٔ

51) reflection 52) hominization

۵۳) noosphere، جزء اول این کلمهٔ مرکب که ساخته خود تیار است، همان واژهٔ یونانی «نوس» به معنای خرد یا ذهن یا روان است. ـ م.

54) Ibid., pp. 165, 180. 55) super-consciousness 56) hyper-personal

57) Ibid., pp. 225 - 233, 244, 251, 284 - 285, 289.

58) Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man* [*L'avenir de l'homme*].

عصر خویش به‌دست دهد. اعتقاد به پیشرفت آدمی، بنا به توضیح او، نظریهٔ آسایش‌بخش و دل‌خوش‌کننده‌ای نبود که پیروان آن می‌پنداشتند. آرمانی نیازمند سختکوشی و مالامال از خطر بود. جانمایهٔ آن، افزایش مداوم دانش علمی، و جلوهٔ اجتماعیش فشار روزافزون برای زندگی جمعی بود. بنابراین، رویدادهای سهمگین دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، وقتی از این دیدگاه لحاظ می‌شد، دیگر به‌نظر تیار آنچنان وحشتناک نبود. او عقیده داشت که جنگ جهانی دوم به‌مثابهٔ درد زایمانی بوده که پیش از تولد نظام نوین انسانی عارض شده است، و حرکتهای توتالیتر یا یکه‌تاز امروزی «نه کفرگویی بوده‌اند و نه پسروی از لحاظ زیست‌شناسی»، بلکه باید طرحهای اجمالی و اولیه‌ای مستقیماً در جهت تکامل کیهانی محسوب شوند. جمع‌گرایی، به نظر او، امری ناگزیر بود. پرسشی که می‌بایست طرح کرد این بود که آیا این امر در نتیجهٔ اجبار و فشار از بیرون عملی خواهد شد یا از طریق قسمی فعالیت وحدت‌دهندهٔ درونی که ارزش شخصیت فردی هر کس در آن حفظ شود. در صورت اول، این کار صرفاً جنبهٔ ماشینی خواهد داشت، اما در صورت دوم، در حکم اتحاد نفوس و جانها به انگیزهٔ محبت برادری خواهد بود[۵۹].

در مورد آیندهٔ حیات روی کرهٔ زمین نیز بشر با همین قسم تصمیمهای سرگیجه‌آور رو به رو بود. جهانی که ساختن آن ده هزار سال طول کشیده بود، در ظرف دو سده بیش از تمام هزاره‌های پیشین تغییر کرده بود. بنابراین، می‌شد پرسید که دنیا یک میلیون سال دیگر چگونه خواهد بود؟ یک امکان این بود که تراکم شدید حیات بشر روی کرهٔ خاک آنچنان انفجاری در کیهان ایجاد کند که نسل آدمی بکلی منقرض شود. شق دیگر این بود که اگر ارزشهای روحانی و معنوی پیروز شوند، به موازات سرد شدن فیزیکی کرهٔ زمین، گرمی روانی و روحی آنچنان افزایش پیدا کند که سرانجام نوع بشر از زمین برکنده شود و به اتحاد جانها در «نقطهٔ امگا» واصل گردد. این بود تصویر وجد و بیخودی فرجامینی که تیار آن را به‌چشم دل می‌دید: «انفجار حیات قلبی و درونی» و استغراق روح و جان آدمی در ذات ایزدی که عارفان مسیحی در طی دو هزار سال مراقبه و مکاشفه در آرزوی آن به‌سر برده بودند[۶۰].

59) Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme: Oeuvres de Teilhard de Chardin*, V (Paris, 1959).

ترجمهٔ انگلیسی:

The Future of Man, trans. Norman Denny (London, 1964), pp. 19, 46, 54, 74, 117.

60) Ibid., pp. 71, 122-123, 307-308.

کسی که بخواهد در چند جمله صدها صفحه نرشته‌ای را خلاصه کند که لحن خشک و علمی آن ناگهان و بدون مقدمه به لحنی عارفانه بدل می‌شود، پی می‌برد که برای داوری منصفانه دربارهٔ تیار دو شاردن با چه دشواریهای عظیمی مواجه است. هیچ شخصیتی در فرهنگ معاصر فرانسه مورد اینچنین ارزیابیهای متفاوتی واقع نشده است. تیار، به نظر طرفدارانش، یکی از نیرومندترین متفکران قرن بیستم بوده است، و به عقیدهٔ کسانی که کارهای او را فاقد ارزش علمی می‌دانسته‌اند، رازگزار[61] و شیادی غیرقابل اعتنا. شاید حتی بعضی از خوانندگان تعجب کنند که اصولاً چرا می‌بایست بحثی در این کتاب به او اختصاص داده شود. پس تکلیف مورخی که تاریخ سیر اندیشه‌ها را می‌نویسد با چنین پدیدار فرهنگی سرگردان‌کننده‌ای چیست؟

حداقل این است که، به حکم عقل و انصاف، حساب شخص او را از حساب نهضتی که پس از مرگش بر محور نام وی پدید آمد، جدا کنیم. نهضت مزبور ربطی به مقصود فعلی ما ندارد و، به عنوان پدیداری متعلق به فرهنگ مردم متوسط جامعه، فاقد هرگونه محلی از اعراب در مطالعه‌ای راجع به رهبران فکری است. مشکل ساده‌تر خواهد شد اگر فقط به این موضوع بسیار بحث‌انگیز بپردازیم که آیا نوشته‌های تیار (چنانکه خودش می‌خواست) باید «صرفاً» آثاری علمی تلقی شود یا نه. تواناییها و امتیازات علمی تیار هرچه بود (و فراموش نکنیم که محافل علمی صرفاً او را دیرین‌شناس می‌دانستند) بخشهایی از آثار وی که بیش از همه توجه خوانندگان را جلب کرد و بعدها بزرگترین مناقشه‌ها را برانگیخت، قسمتهایی نبود که نویسنده در آنها در مقام کارشناس و متخصص سخن می‌گفت؛ پیش‌بینیها و آینده‌گوییهای او بود و بحث از امکانهای مغفولی که در اثر تکامل در اختیار بشر قرار می‌گرفت. اما هر چه بخواهیم واژهٔ «علم» را کش دهیم، ممکن نیست این‌گونه بحثها به معنای متداول کلمه، منزلت «علمی» پیدا کنند، زیرا به اسلوب آزمایشی نه قابل اثباتند و نه قابل ابطال، و فقط ممکن است محرکی برای تخیل علمی یا دینی قرار گیرند. مصداق دیگر این حکم، واژگان بسیار اختصاصی تیار است. خواننده چه معنایی باید از اصطلاحهایی مانند «بیوسفر» [یا زیستکره] و «نو سفر» [یا روانکره] برداشت کند؟ آیا باید آنها را قشرها یا لایه‌هایی تصور کند که وجود فیزیکی دارند و گرداگرد زمین را فراگرفته‌اند؟ یا استعاره‌هایی بداند که کنایه از مکان دارند و مراد از آنها مراحل پیاپی سیر صعودی حیات روی کرهٔ خاک است؟ شق اخیر محتملتر به نظر می‌رسد. زبان تیار عموماً آن‌قدر آمیخته به استعارات و صنایع ادبی است که

61) mystagogue

منشأ علمی اندیشه‌های او هنوز دیری نگذشته در فضای مه‌آلود پیشگویی از نظر محو می‌شود.

مطلب دیگری که فقط خاطر عدهٔ قلیلی از خوانندگان تیار را مشغول می‌داشته است و از نظر ما چندان در خور اعتنا نیست، ظن ارتداد و فساد عقیده است که سی سال آخر عمر او را تیره و تار کرد. بدون شک، بسیاری چیزها در نوشته‌های او باعث این اتهام بود. از بسیاری از بخشها بوی اعتقادی نظیر اعتقاد اسپینوزا به «وحدت وجود» یا «همه‌خدایی[۶۲]» به مشام می‌رسید که، به موجب آن، خدا و طبیعت عین یکدیگر معرفی می‌شدند. در سفری که تیار در ۱۹۴۸ به رم رفت، از هیچ کوششی برای پاسخ گفتن به دشمنان خود در میان متکلمان فروگذار نکرد. او مدعی بود که تنها به معنای لغوی کلمه، «وحدت وجودی» یا معتقد به «همه خدایی» است، و این مفهوم در دین مسیح «مشروع» و جایز است. تیار، همچنین، به خوانندگان خود تذکر داد که فقط دربارهٔ جنبهٔ پدیداری طبیعت بحث می‌کند و مؤمنان و متدینان مختارند که برای تتمیم شرح او، مداخلهٔ خداوند را نیز مفروض و مسلم بشمارند[۶۳]. با انتشار آثار تیار و بالاگرفتن شهرت و محبوبیت او، این خطر پیش آمد که نوشته‌هایش را [اولیای مذهب کاتولیک] در فهرست کتب ضاله و ممنوعه بگنجانند. ولی در اجلاس دومین شورای واتیکان، «تیاردیسم» هرگز در دستور کار قرار نگرفت و در مخالفت یا موافقت با آن، چیزی عنوان نشد و مجمع آبای کلیسا این موضوع را به سکوت برگذار کرد. به‌هرحال، دیری نگذشت که خود آن فهرست عملاً قوت اجرایی را از دست داد، و از اواسط دههٔ ۱۹۶۰، صرف نظر از هر گونه بدگمانی و شکی که هنوز متکلمان به تیار داشتند، آثارش از خطر منع و تقبیح روحانیان جست.

دو تن از متفکران معاصر تیار که «کاتولیک نیز بودند»، یعنی گابریل مارسل و ژاک ماریتن، متعرض دو جنبهٔ کاملاً متضاد آثار او شدند. مارسل معتقد بود که تیار می‌کوشد مصائب گریبانگیر نسل او را ناشی از «هست شدن قسمی خوداگاهی دنیایی یا کیهانی» معرفی کند و می‌خواهد آن مصائب و فجایع را بهایی جلوه دهد که «بشر باید در ازای مستقر شدن در مرتبه‌ای جدیدتر و برتر بپردازد»، و با این‌گونه سخنان قصد دارد برای آن بدبختیها عذر و بهانه بتراشد. او عمیقاً به صاحب چنین نظریه‌ای بدبین و بدگمان بود و می‌گفت این قسم خوداگاهی «افسانه و جعل محض» است و تیار را متهم می‌کرد که آن‌قدر «در مقیاس میلیونها و

---

62) pantheism

63) Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, pp. 169, 308.

مضارب میلیونها فکر کرده» که توان تصور «واقعیت وصف‌ناپذیر و غیرقابل تحمل رنج و درد یک فرد را به‌تنهایی» در خویشتن از بین برده است. تیار و مارسل در ۱۹۴۷ در پاریس مناظره کردند ولی به هیچ موافقتی دست نیافتند. مارسل دائماً نگران «ماشینی‌شدن انسان» در نتیجهٔ زندگی جمعی و سر و کار داشتن با ماشین بود. تیار بیمی از تکنولوژی نداشت و مطمئن بود که انسان می‌تواند نیروهایی را که با هوش و ابتکار خود وارد میدان کرده مهار کند و به مجراهایی برای رسیدن به هدفهای سودمند بیندازد[۶۴].

ماریتن با رأفت بیشتر با تیار برخورد کرد. او در شگفت بود که چگونه کشیش و دانشمندی مانند تیار ممکن است این‌قدر از علم کلام بی‌اطلاع باشد، و از آشفته فکری کسانی که می‌کوشیدند نظریات او را عامه‌پسند کنند نفرت داشت، ولی زندگی و کارهای او را بیشتر در خور ستایش می‌دانست تا سزاوار سرزنش، و دربارهٔ وی نوشت:

> جستجوی انفرادی و دردناک و سرسختانهٔ پدر تیار، و صبر و شهامت او در برابر موانعی که با دنائت و فرومایگی بر سر راه او ایجاد می‌کردند، و عشق شورانگیز او به حقیقت، و پایبندی تام و تمام وی به رسالتی به نظر خودش پیامبرانه، و صمیمت و خلوص نیت ساطع از سراسر آثار او، و تجربهٔ استثنایی و کاملاً شخصی وی در زندگی که اگر کسی مانند او چون فولاد در برابر شداید تاب نمی‌آورد از هم می‌پاشید، اینها همه اموری شایان عمیقترین احترام است.

ماریتن خاستگاه اندیشهٔ تیار را «درک شهودی و شاعرانهٔ» قداست «طبیعت مخلوق» می‌دانست و معتقد بود این «شعر» که تیار آن را به‌جای سرودن، در «قسمی لباس مبدل» به خوانندگانش عرضه کرده است، «لبّ‌لبابی» است که پس از دور انداختن پوستهٔ پیرایه‌های علمی و موهومات عامیانه، از کار او باقی می‌ماند[۶۵].

ماریتن، تیار را شاعری در لباس دانشمند علوم طبیعی معرفی می‌کرد. این وصف نه تنها از هر تعبیر دیگری درست‌تر بود، بلکه این مزیت اضافی را نیز داشت که دقت نظر ناقدانه را با بزرگواری در داوری جمع می‌کرد. کمتر کسی ممکن بود با تیار آشنا شود و تحت تأثیر

---

64) Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain* (Paris, 1951).

ترجمهٔ انگلیسی:

Man against Humanity (London, 1952), pp. 122, 124, 198;
Cuénot, op . cit, pp. 251-253.

65) Maritain, *Paysan de Garonne*, pp. 172, 175, 186.

صراحت و نزاکت او قرار نگیرد. یکی از کسانی که زمانی با او همسفر بوده، وی را «مانند پرچمی در اهتزاز زیر آسمان آسیا، سرشار از نیرو و نشاط» توصیف کرده است. به گفتهٔ او، تیار مردی بود «خستگی‌ناپذیر که هر بامداد با جهشی آمیخته به شادی و شور و شوق به پیشباز روز می‌رفت.» دیگری نوشته است که تیار «بسیار خوش‌قیافه بود» با «رفتاری بی‌نظیر و شاخص... هیچ‌گونه تظاهر کشیشی در او وجود نداشت؛ حرکات و سلوکش در نهایت سادگی بود. در عین ادب و خوشرویی و مهربانی... مانند کوه سرسخت و مقاوم بود.» همکاران علمی تیار، او را همنشینی بغایت خوش‌صحبت و نیک‌محضر می‌دیدند، اما احساس می‌کردند در پس آن ظاهر مؤدب و رفتار مفتون‌کننده، نوعی «تنهایی» نهفته است که در برابر آن هیچ کاری نمی‌توان کرد[۶۶].

تیار از جهت فکری و عقلی نیز به همین وجه تنها بود. در اوایل و سالهای میانی زندگی، بندرت به کسی از همکاران کشیش یا زمین‌شناس خود برمی‌خورد که با وی در نظریه‌پردازیهایش در کیهان‌شناسی همعقیده باشد. تازه در آخرین دهۀ عمر، پس از بازگشت از چین، با جولین هاکسلی آشنا شد که مانند خودش هم دانشمند علوم طبیعی و هم عارف بود و با او در این باره توافق داشت که انسان می‌تواند زمام سیر تکاملی خویش را در دست بگیرد. خارج از علوم طبیعی، تیار بیش از همه به دو متفکری که در حوزهٔ «ماورای تاریخ» کار می‌کردند، یعنی اشپنگلر و توینبی، شباهت داشت و آثارشان را مطالعه می‌کرد و می‌پسندید. مانند آنان می‌خواست نظامی بنیادی در کار بشر در این جهان خاکی پیدا کند. اما در عین حال، به «ادواری‌انگاری بی‌حاصل» آنان[۶۷] نیز معترض بود و عقیده داشت که «روند»های درازمدت بیش از «چرخه»های تناوبی در تاریخ بشر حائز اهمیتند. تیار به آیندهٔ بشر خوش‌بین بود و می‌کوشید مرزهای تعبیر ادواری [از تاریخ] را بیشتر گسترش دهد و، از این جهت، به توینبی نزدیکتر بود تا به اشپنگلر[۶۸]. به همین وجه ــ و چنانکه می‌شد پیش‌بینی کرد ــ به ‑کامو بیشتر از سارتر و به یونگ بیش از فروید ابراز علاقه می‌کرد.

ولی گذشته از معدودی بستگیهای فکری از این قبیل، این حقیقت اساسی همچنان باقی است که اکثر متفکران طراز اولی که، خواه در فرانسه و خواه در خارج، به آثار تیار برمی‌خوردند،

---

66) Cuénot, op . cit., pp. 130-131.

۶۷) یعنی اعتقاد به تکرار ادواری و متناوب فراز و نشیب‌های تمدن و تاریخ. ـ م.

68) Ibid,, pp. 237, 345.

در کتاب زیر، این‌گونه بستگیهای فکری تیار با دیگران بیشتر باز شده است:
Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History* (Stanford, Calif., 1965), pp. 145-151, 159-161

در عین اینکه شخصاً به او احترام پیدا می‌کردند، از جدی گرفتن نظریه‌پردازیهایش سرباز می‌زدند. پیروان حقیقی او نیز مانند مریدان اشپنگلر و توینبی، افراد صاحب سواد متوسط بودند. این‌گونه کسان عقیده داشتند که تیار مظهر قسمی نهضت استثنایی تقریب مذاهب است که تنها چند سال پیش از انقلاب پاپ یوآنس [بیست و سوم] ظهور کرده است و پیام آن پاپ بزرگ را مستحکم می‌کند. دید عارفانهٔ تیار نسبت به یگانگی بشر، درست هنگامی وارد صحنهٔ جهان شد که جنگ سرد رو به پایان می‌رفت و صلح عاقبت در دسترس می‌نمود. تعالیم او را کسانی هضم و جذب می‌کردند که معتقد بودند تمامی تعارضات بشری سرانجام برطرف‌شدنی است و ضدیتهای بین اروپا و آسیا، یا بین کمونیسم و دموکراسی غربی، می‌تواند از طریق گونه‌ای «سنتز» عالیتر، رفع شود. تیار درک عمیقی از ادیان آسیایی نداشت و زبان چینی را هرگز یاد نگرفت، اما به هموطنان خود و مردم غرب به‌طورکلی آموخت که در فرهنگهای بیگانه در پی ارزشهای روحی و معنوی باشند. همین‌طور، آنان را تشویق به یافتن جنبهٔ مثبت کمونیسم ــ یعنی ایمان آن به آدمی و آیندهٔ جهان ــ می‌کرد. آن دسته از کمونیستهای فرانسوی که کمتر جزمی و متعصب بودند، حاضر به فشردن دستی بودند که به سوی ایشان دراز شده بود و اعتماد تیار به بشر و تجلیل او از کار و عمل و جهان مادی و وثوق او به فرا رسیدن دوران «انسانیت انسان تمام عیار» را نشانه‌های موافقت وی با خودشان می‌دانستند[۶۹].

اما این‌گونه اظهارنظرها، هرقدر هم توأم با حسن نیت، بیشتر از مقولهٔ شعر بود تا علم و استدلال دقیق. چکامهٔ تیار در ستایش بشر، مژده‌ای برای دنیای زجردیدهٔ کرهٔ زمین بود و بظاهر آدمی را به جایگاه مختص او، یعنی کانون و ذروهٔ عالم خلقت، بازمی‌گردانید که علم کسانی همچون داروین و فروید وی را از آن به زیر کشیده بود. (بگذریم از اینکه آدمی پس از اینکه از همه چیز بجز جوهر ایزدی خالی می‌شد، دیگر معلوم نبود واجد کدام صفات انسانی باقی می‌ماند). در چنین اظهار عقیده‌ها، صلاحیت فنی تیار بیش از آنچه بود جلوه داده می‌شد. خوانندگان تیار او را دانشمند متخصصی می‌دیدند که به علمای گذشته پاسخ می‌دهد و، بر خلاف اعتقاد رایج در اواخر قرن نوزدهم، نمی‌پذیرد که طبیعت لزوماً «چنگ و دندان خون‌چکان»[۷۰] دارد، و برعکس فروید در کتاب تمدن و ناخرسندیهای آن، معتقد نیست که تضاد

---

69) Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, pp. 191-192;
Roger Garaudy, *Perspective de l'homme: existentialisme, pensée catholique, marxisme*, 2nd ed. (Paris, 1960), pp.193-194.

۷۰) این تعبیر از شاعر بزرگ انگلیسی اواخر قرن نوزدهم، الفرد لرد تنیسن، است که در شعری بلند از نتایج اکتشافات داروین ابراز دریغ و اسف می‌کند. ـ م.

طبیعت با تربیتی که بشر بر آن تحمیل کرده است، مآلاً مرتفع‌نشدنی است. اما خوانندگان تیار غالباً از این نکته غفلت می‌کردند که بیانات کلی‌تر او تقریباً بدون هرگونه پایه و اساس علمی است، و نثر وی هروقت پای دلایل و شواهد سست می‌شود، در آسمان شعر به پرواز درمی‌آید.

با اینهمه، ژرف‌بینهای شاعرانهٔ تیار در ایامی به‌یاری هموطنان او آمد که سخت به آن نیازمند بودند. آثار او افقهای بیرون از فرانسه را به روی فرانسویان گشود و اصول مسلم قوم‌مداری رایج در میان ایشان را در معرض تردید قرار داد. اما بدون شک، حتی مدتها پس از آنکه تصورات ماورای علمی او قلم بطلان بخورد یا در پژوهشهای منظمتر در خصوص آیندهٔ انسان جذب شود، نوشته‌های وی به‌عنوان آثار یکی از پیامبران محبت و آشتی جهانی و همگانی همچنان خواننده خواهد داشت.

III ـ میان‌پرده: فرانسهٔ نوین

صرف نظر از اینکه چه تاریخی مبدأ قرار داده شود ــ اواسط دههٔ ۱۹۵۰ و آغاز رونق اقتصادی، یا ۱۹۵۸ و آمدن شارل دوگل، یا ۱۹۶۲ و پایان جنگ الجزایر ــ پیداست که از حدود ۱۹۶۰ جامعهٔ فرانسه دستخوش تغییری عمیق شد. مرلو-پونتی در آخرین نوشته‌ای که در زمان حیات انتشار داد، با همان حساسیت همیشگی نسبت به ظرافتهای روانی، شروع به اندیشه‌پردازی دربارهٔ جوّ ایدهٔولوژیک تازهٔ پیرامون خود کرد. این جوّ، به گمان او، جوّی عاطفی بود که دیگر استناد به تاریخ در آن قانع‌کننده نبود و محافظه‌کاران می‌توانستند بیگناهی سروان دریفوس را «واضح» تلقی کنند و بپذیرند و مع‌ذالک همچنان محافظه‌کار بمانند. جوّی بود که در آن، مبادی مسلم چپگرایی در ایام پس از جنگ و اعتقاد شورانگیز به «صفات قهرمانی و انسانگرایی انقلابی»، «ویران شده بود». مرلو-پونتی معتقد بود که همنسلهای او از اینکه «زیادی با خونسردی» دربارهٔ چنین امور صحبت کرده‌اند احساس پشیمانی می‌کنند:

> ولی باید مواظب باشیم. آنچه ما به آن ویرانی و پریشانی می‌گوییم، نزد جوانتران نظم طبیعی زندگی است؛ و شاید ایشان با هوشمندی و ابتکار بر آن مسلط شوند، زیرا از جایی جهت‌یابی می‌کنند و وضع خویش را می‌سنجند که با جای سابق ما تفاوت دارد. در غوغای تخریب، بسیاری از احساسات سمج و عبوس و بسیاری از تزویرها و نادانیها و سبکسریها و بسیاری از معضلات کاذب نیز از بین می‌روند. چه

کسی ممکن بود ده سال پیش به چنین چیزی امیدوار باشد[71]؟

مرلو-پونتی در مواردی مردد و محتاط بود، ولی ناظران جوانتر ــ بویژه در انگلستان و امریکا ــ اطمینان داشتندکه تغییر مسلماً به بهبود خواهد انجامید و خوشوقت بودند که می‌دیدند هرچه خط کهنهٔ کمونیسم بیشتر بی‌ربط و بی‌موضوع‌می‌شود، سوسیالیستهای نرمتر و مدافع برنامه‌ریزی اقتصادی در جامعه‌ای کثرت‌گرا، قویتر و پخته‌ترمی‌شوند، و هیچ اشکالی در قدرت پیداکردن طبقهٔ جدیدی مرکب از برنامه‌گذاران نمی‌دیدند و معتقد بودند که این قبیل افراد پرچم ارزشهای طبقهٔ «متوسط متوسط» را افراشته نگاه می‌دارند که از قدیم در نگرشهای رایج اجتماعی در فرانسه مورد بی‌احترامی و تحقیر بوده است. اعتقاد این‌گونه ناظران بر این بود که آمدن تکنیسینها و ارباب فنون و مدیران میان‌پایه، مناسبات افراد را با یکدیگر بازتر و بی‌رودربایستی‌تر کرده است و لیاقت و کفایت را ملاک اعتبار و آبرو قرار داده است[72]

در این جوّ تازه، روشنفکران نیز رفته‌رفته به شاخص و ملاک «متوسط متوسط» نزدیکتر می‌شدند و شیوهٔ زندگی و معیارهایشان راکمتر ازگذشته از شیوهٔ زندگی و معیارهای پزشکان یا مهندسان یا مجریان و مدیران متمایز نگاه می‌داشتند. از خصایص جمهوری پنجم در آن دوران یکی این بود که برخی انجمنهای سیاسی برخوردار از بافت سازمانی آزادتر، مانند باشگاه ژان مولن[73]، محلی شده بودند که بورکراتها و روشنفکران در آنها بتوانند به‌عنوان افراد برابر بیشتر با یکدیگر آشنا شوند و تبادل نظر کنند. «ماندارنها» یا مشایخ روشنفکران نیز مانند انقلابگران، دیگر چندان مطرح نبودند. در فرانسه‌ای که خوشبینی همگانی و اطمینان به آینده بر آن حکمفرما بود، بر خلاف ایام بلافاصله پس از آزادی کشور، سخنوریهای پیامبروار و پیشگویی فاجعه‌های قریب‌الوقوع دیگر معنایی نداشت و زندگی روشنفکری نه آن شور و حرارت گذشته را داشت و نه از اعتبار سابق برخوردار بود.

به قول سارتر، روزی که فرانسه آزاد شد لحظه‌ای برای روشنفکران فرا رسید که هیچ چیز کم نداشت: قدرتهای همیشگی منعدم یا منهزم شده بودند و بزرگان و مشایخ روشنفکران هیچ‌گاه چنان ارج و اعتباری در چشم مردم نداشتند و هر کلمه‌ای که می‌گفتند آبستن اهمیت و

71) Mearleau - Ponty, *Signs*, pp. 4, 22-23.
72) George Lichtheim, *Marxism in Modern France*, pp. 51, 144;
Jesse R. Pitts, "Continuity and Change in Bourgeois France," *In Search of France* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 300.
73) Club Jean Moulin

معنا به نظر می‌رسید. با اینهمه، این طایفه هرگز نتوانستند معنا و محتوایی به نظریهٔ مسؤولیت همگانی بدهند. آن‌قدر بی‌قاعده و نامعقول «میان آزادی مطلق فرد انقلابگر و رقیت تام استالینیسم» نوسان کردند و مردد ماندند که دیگر در دههٔ ۱۹۶۰ این‌گونه موعظه‌ها آن مقبولیت سرمست‌کنندهٔ گذشته را از دست داد. از آن پس، روشنفکران جوانتر فرانسوی، بویژه دانشمندان جوان علوم اجتماعی، «بلندپروازیهای گزاف» سابق را ترک گفتند و کوشیدند پژوهشهایشان «مثبت‌تر و محصل‌تر و تراکمی‌تر» شود و به‌جای اینکه بخواهند «یکباره در همه چیز بحث کنند» سعی کردند رابطهٔ کارشان را با اقدامات عملی بیشتر مورد توجه قرار دهند. نخست‌وزیری کوتاه و نافرجام پیر مندس-فرانس، از ۱۹۵۴ نشانهٔ آغاز نگرش تازه‌ای در مردم در تأئید استفاده از مهارت و تخصص بدون لاف و گزاف و سیاست اصلاح از طریق «تعهدات مشخص» بود[۷۴].

نهایت اینکه اگر مسائل گذشته «زیادی بزرگ و زیادی مبهم و زیادی هلاکت‌بار» بود، بعد این خطر پیش آمد که دیگر اساساً مسأله‌ای وجود نداشته باشد. سارتر و امثال او امروز را فدای فرداکرده بودند؛ نسل جوان روشنفکران فرانسوی به نظر می‌رسید تن به این وسوسه داده باشند که آمال و آرمانهای اخلاقی را فدای ادامهٔ کار جامعهٔ موجود کنند. کامو و آرون خواستار فروتنی و خودداری از بلندپروزای در ایده‌ئولوژی شده بودند، ولی جوانان این نصیحت آنان را حمل بر «خودداری از کاوش فکری» می‌کردند[۷۵] و همان‌قدر که به سخن‌پردازیهای نسل گذشته سوءظن داشتند به بلندپروازیهای آن هم بدگمان بودند. نویسندگان و دانشمندان جوانتر علوم اجتماعی ضمن تأکید بر امور مشخص و ملموس و پرهیز از سخن‌پردازی، عیبهای ادبی سنت کلاسیک فرانسه را با عمق و صداقت اخلاقی موجد لحن خاص آن به یک چوب می‌راندند، و در جستجوی روشی دقیق و ناظر بر افراد و اجزا و به دور از کلی‌نگری، چیزی نمانده بود که طلب قواعد و هنجارهای اخلاقی و قضایای عام دربارهٔ جامعهٔ بشری را یکسره کنار بگذارند.

بنابراین، بار دیگر و لااقل به همان شدت دفعات پیشین در قرن بیستم، تعارض نسلها مایهٔ جدایی کسانی شد که خویشتن را جوان می‌دانستند ازکسانی که در واقع آن‌قدر هم از ایشان بزرگتر نبودند. همان‌طور که افرادی که در دههٔ ۱۹۳۰ به پختگی رسیده بودند حوصلهٔ نازک‌کاریها و باریک‌بینیهای «آخرین نسل پیرو مکتب کلاسیک فرانسه» را نداشتند، به همان

---

74) Michel Crozier, op. cit., pp. 602, 611, 613, 624 - 625.

75) Stanley Hoffmann, "Europe's Identity Crisis: Between the Past and America," *Daedalus*, XCIII (1964), 1262.

وجه کسانی که در دههٔ ۱۹۵۰ بزرگ شده بودند از دلمشغولی بزرگترانشان به ایده‌ئولوژی و سخنوریهای انقلابی سر در نمی‌آوردند. در این وضع عدم درک متقابل، به میانجی و واسطه‌ای نیاز بود. خوشبختانه مردی که به‌عنوان رقیب سارتر ظهور کرد وجانشین او در مقام صدر روشنفکران فرانسوی شد، ممکن نبود از آن بهتر آماده و مجهز برای ادای آن وظیفه باشد.

کلود لوی-استروس سه سال بیشتر از سارتر بزرگتر نبود، ولی بیش از ده سال بعد از نویسندهٔ هستی و نیستی به شهرت رسیده بود و این آوازه را هنگامی پیدا کرده بود که کشش و مقبولیت اگزیستانسیالیسم ومارکسیسم رو به افول می‌رفت. او درشیوهٔ مخصوص خود، فردگرایی و انسانیت فیلسوفان [فرانسوی عصر روشنگری] را با احاطهٔ کامل بر جدیدترین فنون علوم اجتماعی جمع می‌کرد. تا آن حد به‌الگوی مرسوم ومأنوس فکرفرانسوی‌نزدیک بود که بتواند جسورترانی را که هنوز در آن فضای فکری به سر می‌بردند با خود به جلو براند. اما آن الگو را چنان در قالبی از اصطلاحهای جدید از نو شکل داد که باعث از هم پاشیدن آن شد[۷۶] و با این‌کار، ازسویی، هموطنان خویش را دوباره وارد جهان نظریات اجتماعی بیرون مرزهای فرانسه کرد و، از سوی دیگر، با نمونه‌ای که به صورت شخص خود ارائه داد، نمایاند که فرانسه سرانجام در دانش نظری اجتماعی کسی را به وجود آورده که جهانیان همه به استادی او اذعان می‌کنند.

IV ـ کلود لوی-استروس: ساختار و جامعه

اندیشهٔ معاصر در فرانسه، با ظهور لوی-استروس به جایی برگشت که از آنجا به راه افتاده بود، یعنی حوزهٔ علوم اجتماعی با گسترهٔ بین‌المللی و به پیشوایی فرانسویان. لوی-استروس نیز مانند بلوک و فور، عمیقاً ــ و بل به‌طور وسواسی ــ در اندیشهٔ پدیدآوردن نوعی از تحقیق برای ترسیم عامل انسانی با همهٔ گوناگونی بی‌پایان آن بود. اما دارای این تفاوت با آن دو نیز بود که عقیده داشت برای انتقال آنچه فهمیده است، استعارهٔ «ساختار[۷۷]» بهتر از «سیلان[۷۸]» به‌کار می‌خورد، و مفهوم ساختار را در این نوع پژوهش اجتماعی بیش‌از همه پیشینیان خویش گسترش داد. همچنین، برخلاف‌بلوک و فور، از محدودساختن کارخود به‌جوامع غربی خودداری کرد. لوی-استروس به میدان همان مبارزه‌ای رفت که نویسندگان هنرمندی همچون سنت-اگزوپری و مالرو قبلاً رفته‌بودند و باسلاح برخورد خالی از تعصب باارزشهای اقوام

76) Corzier, op. cit., p. 623.

77) structure

78) flow

بیگانه و دوردست، به‌پیکار باقوم مداری فرانسویان پرداخت. مانند مالرو سعی کرد بفهمد زندگی کردن «بدون‌تاریخ» نزد جوامع غیرغربی به چه معناست، ولی از جهت دقت و صلابت روش و مشارکت همه جانبه در زندگی و افکار «مردمان بدوی» که‌بعدها درمطالعات مردم‌شناسانهٔ وی مقام اصلی را احراز کردند، از حد رمان‌نویسان قهرمان‌پرور بمراتب فراتر رفت.

همهٔ این سخنان نهایتاً بدین معناست که پیشینه‌های فکری لوی-استروس بسیار پیچیده بود و هم به اسلاف بلافصل وی در دههٔ ۱۹۳۰ و هم به نظریه‌پردازان اجتماعی فرانسوی در نسل پیش از جنگ جهانی اول می‌رسید. در دستهٔ اخیر، دورکم و برگسون بطبع مقامی برجسته‌تر داشتند. لوی-استروس ناگزیر نسبت به دورکم نگرشی مبهم و دوپهلو داشت. در جوانی بر ضد دستورها و قواعد دورکم یا هر «کوشش مشابهی برای استفاده‌های متافیزیکی از جامعه‌شناسی علناً شوریده بود.» اما بمرور در جریان زندگی و فعالیت تخصصی، به همانندی و قرابتی بین خود و مکتب دورکم برخورده بود که کم‌کم او را از مردم‌شناسان انگلیسی و امریکایی جدا کرد[79]. رفته‌رفته او در ۱۹۵۸ ـ مقارن با یکصدمین سال تولد دورکم ـ به مرحله‌ای رسیده بود که آمادگی داشت در پوشش «مریدی بی‌وفا»، سلسله مقالات خویش راکه تحت عنوان مردم‌شناسی ساختاری[80] گرد آورده بود، به او اهدا کند. لوی-استروس همچنین به دین خویش به بانفوذترین وارث دورکم، مارسل موس، به‌مناسبت پژوهشهای او در مباحث خویشاوندی[81] و زبان بصراحت اذعان می‌کرد. اما نسبت به برگسون لحنی خودمانی‌تر داشت. گرچه خود به هیچ تعبیری پیرو مکتب برگسون نبود، مخصوصاً تصریح می‌کرد که آن فیلسوفِ معتقد به élan vital [یا نشاط حیاتی] در کجا ممکن است به داد کسانی برسد که دربارهٔ جوامع بدوی پژوهش می‌کنند. با همان بیان خوش و ادب همیشگی ـ و شاید بفهمی نفهمی با لحن بزرگتری و تفقد ـ خوشوقتی می‌نمود که برگسون «فیلسوفی بیرون از گود» بوده است که از پاره‌ای جهات «مانند یکی از وحشیان» استدلال می‌کرده است زیرا «بی‌آنکه خود متوجه

79) Claude Lévi - Strauss, *Tristes Tropiques*, p. 63.
شمارهٔ صفحه‌ها در اینجا و جاهای دیگر مربوط به ترجمهٔ انگلیسی است.
[متأسفانه تا جایی که می‌دانیم هیچ یک از آثار لوی-استروس به فارسی در نیامده است. شادروان حمید عنایت در تنها رساله‌ای که دربارهٔ او به فارسی وجود دارد، نام این کتاب را گرمسیریان اندوهگین ترجمه کرده است. گرچه برگردان فارسی رساله‌ای که به آن اشاره شد در پاره‌ای جاها خالی از لغزش نیست، چون فعلاً تنها نوشتهٔ موجود به زبان ما در این زمینه است، مشخصات آن را ذکر می‌کنیم: لوی استروس، نوشتهٔ ادموند لیچ، ترجمهٔ حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۸. ـ م.]
80) Claude Lévi - Srauss, *Structural Anthropology* [*Anthropologie structurale*].
81) kinship

باشد، اندیشه‌ای هماهنگ با اندیشهٔ اقوام توتمی[۸۲] داشته است[۸۳].»

دومین کتاب عمدهٔ لوی-استروس، اندیشهٔ وحشی[۸۴]، به یاد مرلو-پونتی که سال پیش مرده بود و در کلژ دو فرانس از دوستان و همکاران نویسنده به شمار می‌رفت، به او هدیه شد. در این کتاب نیز مانند همیشه در سراسر آثار لوی-استروس، طنین آوای مرلو-پونتی ــ بویژه از نظر دلمشغولی وی به انسان به عنوان «عامل یا فاعلی سخن‌گو» ــ به گوش می‌رسید. با اینهمه، فکر این دو رفیق که تنها چند ماه با یکدیگر تفاوت سن داشتند، به دو شیوهٔ از بیخ و بن مختلف کار می‌کرد. مرلو-پونتی ترجیح می‌داد افکارش باز و سیال و دیریاب باشند؛ لوی-استروس در پی صورتبندیهای کامل و دقیق مانند بلور بود. هر دو با این مسألهٔ واحد در روش‌شناسی رو به رو بودند که تحقیق در احوال آدمی پس از اینکه به پایان تعالیم ماکس وبر رسید، از آنجا باید به کدام سو برود؟ راه برگزیدهٔ مرلو-پونتی این بود که با «نسبی‌کردن» باز هم بیشتر نتایج نسبی روش مبتنی بر نمونه‌های مثالی وبر ــ یعنی با اذعان شدیدتر حتی از خود وبر به کیفیت ذهنی و تحقیق‌ناپذیر نمونه‌های مثالی در هر مورد ــ کار او را به نتیجهٔ منطقی آن برساند. طبیعت مواج و ناپایدار جهان فکری مرلو-پونتی از این شیوهٔ نگرش نشأت می‌گرفت. لوی-استروس این‌گونه عدم قطعیت را برنمی‌تابید. با دوستش همعقیده بود که شیوهٔ مبتنی بر نمونه‌های مثالی آن‌گونه که عموماً تعبیر می‌شود، شیوه‌ای ناپایدار است، ولی می‌خواست با حذف ابهامها آن را از نو تحدید و تحکیم کند.

برای این‌کار، واژهٔ «مدل» را به کار گرفت که در این اثنا در میان دانشمندان علوم اجتماعی امریکا متداول شده‌بود، و مساوی اصطلاح قدیمتر «ساختار» قرار داد و معنا و دلالت دقیقتری به آن بخشید. ساختار، نزد لوی-استروس، مدلی بود که برخی شرطهای مشخص [به شرح زیر] دربارهٔ آن صدق می‌کرد:

اول، ساختار دارای ویژگیهای دستگاه[۸۵] است. از چند عنصر درست می‌شود که هیچ یک

---

۸۲) totem، غرض از توتم «شیئی مادی (معمولاً حیوان) است که شخص با احترام فوق‌العاده‌ای به آن می‌نگرد و رابطه‌ای نزدیک و خاص بین خود و آن قائل است... مردم‌شناسان توتمها را به انواعی تقسیم می‌کنند. متداولترین این انواع توتمهای قبیله‌ای است که همهٔ افراد یک قبیله به یک طریق خود را منسوب به آن می‌دانند... افراد یک قبیلهٔ توتمی خود را از نسل توتم می‌دانند و نباید توتم را بکشند یا بخورند یا لمس کنند یا از آن به نام واقعیش اسم ببرند. بعضی قبایل توتم را حامی و نگهبان خود می‌دانند...» دایرةالمعارف فارسی. ـ م.

83) Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962).

ترجمهٔ انگلیسی:

Totemism, trans. Rodney Needham, Beacon paperback edition (Boston, 1963), pp. 98-99.

84) Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* [*La pensée sauvage*].

85) system

از آنها ممکن نیست بدون ایجاد تغییر در تمامی عناصر دیگر، خود تغییر کند.
دوم، برای هر مدل ممکن باید امکان ترتیب دادن تبدیلاتی [۸۶] وجود داشته باشد که به [ایجاد] گروهی از مدلهایی از همان نوع بینجامد.
سوم، خاصیتهای فوق امکان می‌دهند پیش‌بینی کنیم که اگر یک یا چند عنصر از عناصر تشکیل‌دهندهٔ مدل را تابع بعضی تغییرات قرار دهیم، آن مدل چه واکنشی بروز خواهد داد.
و سرانجام، مدل باید به‌نحوی درست شده باشد که فوراً تمامی واقعیات مشاهده شده را قابل فهم کند [۸۷].

پس مدل (یا هر گروهی از مدلها) دارای سازگاری و عدم مباینیتی در ذات خویش بود که از ابتدا صحت و اعتبار آن را تضمین می‌کرد. ولی لوی-استروس این میزان پیشرفتی را که نسبت به ماکس وبر حاصل کرده بود برای فرونشاندن عطش خویش برای حصول یقین کافی نمی‌دانست. گرچه در قبال ارزشهای مرسوم در جامعهٔ خویش ـ اعم از ارزشهای دینی و ایده‌ئولوژیک ـ شکاک بود، از اینکه در خصوص فطرت آدمی نیز در همین‌گونه حالت شک و تعطیل بماند امتناع داشت. هدف نهایی وی به‌عنوان دانشمند علوم اجتماعی، کاوش عمیقتر در هر سطحی از سطوح نظری کشف شده تا آن روز و مآلاً رسیدن به ساختار بنیادی ذهن و روان آدمی بود به منظور نسخ و فسخ و در عین حال سازگاری برقرار کردن میان توضیحات و سبب‌گوییهای بیشماری که آدمیان در طی همهٔ قرون و اعصار و در تمامی مراحل توحش یا تمدن برای تبیین رفتار خویش عرضه کرده بودند.
چنین جستجوی هیجان‌برانگیز و اعجاب‌آوری نه تنها در بلندپروازی از پویش هیچ یک از پژوهندگان قرن بیستم دست کمی نداشت، بلکه نیمقرن پیش اصولاً به‌هیچ‌وجه عملی نبود. اما لوی-استروس از مزیتهایی بهره‌می‌برد که افراد همنسل ماکس وبر یا زیگموند فروید از آنها محروم بودند. از آن زمان تا عصر او، پژوهش در احوال آدمی در دو جهت متحول شده بود و چشم‌اندازهایی برای حصول یقین در برابر محققان گشوده بود که قبلاً کسی از وجود آنها آگاهی نداشت.
نخست، رشتهٔ برگزیدهٔ خود لوی-استروس، یعنی مردم‌شناسی، بود که بعد از دیگر رشته‌ها

86) transformations
87) Claude Lévi-Strauss, "La notion de structure en ethnologie."
این نوشته نخست به زبان انگلیسی در سمپوزیومی در ۱۹۵۲ در نیویورک ارائه شد.

به صف علوم‌اجتماعی پیوسته بود و حوزه‌ای بوضوح تفکیک شده داشت و هنگامی که در اوایل دهۀ ۱۹۳۰ مورد توجه او قرار گرفت بیش از یک ربع قرن قدمت نداشت. در آن روزها، نخستین نسل دست‌اندرکاران بزرگ پژوهشهای میدانی [یا تحقیق در محل] هنوز زنده و فعال بودند. پیشوایان این نسل، از جمله مالینوفسکی در انگلستان، و کروبر در امریکا، همسن پدر لوی-استروس بودند، چنانکه همنسلهای فروید و وبر ممکن بود پدربزرگان فکری وی محسوب شوند. او به بعضی از ایشان احترامی فرزندوار می‌گذاشت و به برخی دیگر سرپیچی و مخالفتی باز هم فرزندوار نشان می‌داد. بسیاری از آثار لوی-استروس در رد اعتقاد بنیادی مالینوفسکی و پیروان مکتب انگلیس نوشته شد که معتقد بودند برای فهم مناسک و اسطوره‌های اقوام بدوی باید دید آن مناسک و اساطیر چه نقش و کارکردی در جامعه برعهده دارند. در عوض، او مردم شناسان امریکایی مانند کروبر و فرانتس بوئس را می‌ستود چون می‌دید که روش تجربی و تألیف و ترکیب در آثار ایشان به بهترین وجه با هم درآمیخته است.

انتخاب مردم‌شناسی به‌عنوان حوزۀ مطالعه، لوی-استروس را به دو معنا از دژ فرهنگی دربستۀ فرانسه بیرون برد. تماس و آشنایی با جوامعی که هنوز به مرحلۀ خواندن و نوشتن نرسیده بودند البته راه بدیهی خروج از آن دژ بسته بود. اما راه دیگری به همان درجه از اهمیت نیز وجود داشت و آن اینکه رشتۀ مردم‌شناسی کلاً زیر سیطره دانشمندان انگلیسی و امریکایی بود (هرچند البته بسیاری از ایشان در اصل از مردم اروپای مرکزی یا شرقی بودند) و زبان بین‌المللی مردم‌شناسی، انگلیسی بود. حتی در نمونه‌برداری سطحی و سریعی از حواشی آثار لوی-استروس مشاهده می‌شود که او با فاصله‌ای مضاعف از جهان فکری هموطنان خویش کار می‌کرده است: از سویی، با اقوام بیگانه و دوردست سروکار داشته است و، از سوی دیگر، آداب و رسوم این مردمان را به‌نحوی که به یکی از زبانهای غربی جز زبان خود وی تعبیر و تفسیر می‌شده مورد مطالعه قرار می‌داده است.

حقیقت دیگری که به کارهای لوی-استروس بُعدی اضافی می‌بخشید این بود که از زمان سر جیمز فریزر[۸۸]، تنها مردم‌شناسی که به شهرت عمومی نزد همگان می‌رسید، او بود که فرانسوی بود نه انگلیسی یا امریکایی. لوی-استروس با این اعتقاد ویژۀ فرانسویان کار می‌کرد که پدیدارهای فرهنگی از قوانین ذاتی خویش تبعیت می‌کنند، و با دقت نظری بیش از همکاران انگلیسی‌زبان خود به شاخص و ملاکی عینی در پژوهشهای مردم‌شناسی پایبند بود

---

۸۸) Sir James Frazer (۱۹۴۱-۱۸۵۴)، مردم‌شناس نامدار انگلیسی و صاحب کتاب معروفی به نام شاخۀ زرین. - م.

که، عقیده داشت، مایهٔ امتیاز این رشته از سایر علوم اجتماعی است. او تصدیق می‌کرد که هر دانشمندی در علوم اجتماعی تلاش می‌کند دید عینی داشته باشد، بدین معنا که می‌خواهد از حد نظام ارزشی خویش بالاتر برود؛ اما در عین حال معتقد بود که فقط دانشمند مردم‌شناس باز یک گام فراتر می‌رود و اصولاً در روش فکری جا افتادهٔ سراسر تمدن غرب تردید می‌کند. در واقع، لوی-استروس عقیده داشت که مردم‌شناسان در مسیر زمان با یک پرش به عقب می‌روند و به لحظه‌ای در روزگار پیش از سقراط در یونان می‌رسند که قواعد و معیارهای استدلال بتازگی وضع شده بود، و سپس از آن نقطه دوباره جلو می‌آیند تا با پژوهش منظم ببینند ذهن افراد متعلق به اقوام بدوی چگونه کار می‌کند. او بر این باور بود که افکار بشر گرچه به بی‌نهایت صورتهای گوناگون بیان و ابراز می‌شوند، همه از برخی الگوهای بنیادین سرچشمه می‌گیرند، و کسی که در جوامع پیش از مرحلهٔ خواندن و نوشتن تحقیق می‌کند تنها به شرطی می‌تواند به کشف آن الگوهای اساسی اندیشه امیدوار باشد که اول آن قسم پیشداوریهای علمی یا فلسفی را که طبیعت ثانوی اروپاییان و امریکاییان شده است از خویشتن دور کند.

لوی-استروس در طلب این مقصود، از روش دوم و باز هم تازه‌تری در تحقیق ــ یعنی فن زبانشناسی ساختاری[89] ــ استفاده کرد که بعد از عصر فروید و وبر به‌وجود آمده بود. از پیش از ۱۹۱۴، از هنگام پژوهشهای بدیع و راهگشای دانشمند سویسی، فردینان دوسوسور، زبانشناسی در عرض یک نسل مشخصترین علم انسانی با واضحترین مرزها شده بود. دانشمندان زبانشناسی ساختاری در تحقیقاتشان در زمینهٔ زبان، صدا را به کلی از معنا جدا کرده بودند و، بنابراین، دستشان باز بود که تا جایی که بخواهند، واحد اساسی گفتار انسانی، یعنی «واک[90]»، را مورد توجه قرار دهند. و همین که چنین کردند، پی بردند که نحوهٔ ترکیب واکها با یکدیگر ازنظر تعداد بی‌نهایت نیست و همیشه از قواعدی تبعیت می‌کند که از جهت آماری قابل پیش‌بینی است. این‌گونه ترکیب واکها با یکدیگر، چون در ضمیر ناخود آگاه آدمی صورت می‌گرفت، از نظارت و دخل و تصرف متخصصان دستورزبان محفوظ می‌ماند و، بنابراین، از این مزیت بهره می‌برد که بار ارزشی نداشت و خالی از معنا بود. پندی که مردم‌شناسان می‌بایست از این قضیه بگیرند آشکار بود. به نوشتهٔ لوی-استروس:

89) technique of structural linguistics

۹۰) phoneme، «جزء بسیط و مشخص و مفارق را در اصوات ملفوظ واک می‌خوانیم.» تاریخ زبان فارسی، نوشتهٔ پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸، ص ۰۳۱ (نقل شده در لوی استروس، نوشتهٔ ادموند لیچ، ترجمهٔ حمید عنایت، ص ۸). ـ م.

اگر... فعالیت ناخودآگاه ذهن عبارت از این باشد که محتوا را در قالب صورتها بریزد، و اگر این صورتها برای همهٔ ذهنها ــ اعم از قدیم و جدید و بدوی و متمدن... ــ در اساس یکی باشند، شرط لازم و کافی بدست آوردن مبدأ و اصلی عموماً درست و معتبر برای فهم و تبیین سایر نهادها و رسوم، پی بردن به ساختار ناخودآگاهی است که در بن هر رسم و نهاد نهفته است...[۹۱]

آنچه لوی ـ استروس از اهل زبانشناسی ساختاری آموخت این بود که موضوع کار خویش را شبکه‌ای از روابط تصور کند. کافی بود این رابطه‌ها را به عناصر اولیهٔ آنها بازگردانیم تا ببینیم که چیزی میان همهٔ آنها مشترک است. پس، بنابه این‌نظر، مردم‌شناس می‌بایست نخست سیاهه‌ای جامع و مانع از این‌گونه روابط تهیه کند و سپس پیوستگی ضروری میان آنها را مشخص سازد. حوزه‌ای که لوی-استروس به‌عنوان شاهد نظریهٔ خویش برگزید و از همه مشکلتر می‌نمود، حوزهٔ اساطیر بود که عموماً گمان می‌رفت مخیلهٔ آدمی آزادانه و بدون قید و بند در آن به جولان در می‌آید. استدلال لوی ـ استروس این بود که اگر بشود نشان داد که ذهن آدمی در این زمینهٔ خاص «در تمامی عملیات خویش مقید و محدود و مجبور است، می‌توان نتیجه گرفت که به طریق اولیٰ همه جا باید چنین باشد[۹۲].» اگر مدعای اساسی وی با مطالعه منظم اسطوره‌ها تأئید می‌شد، آنگاه او می‌توانست سرنخهایی را که در تحقیق در احوال بشر بلاتکلیف رها شده بود به یکدیگر گره بزند و قسمی مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم جدید ابداع کند ظریفتر و نیرومندتر از تعالیم پوزیتیویستی قرن نوزدهم که متفکران همنسل پدربزرگ وی کوس رسوایی آن را زده بودند[۹۳].

چنانکه دیدیم، لوی-استروس کمی از سارتر کوچکتر و همسن مرلو-پونتی بود، اما چون فلسفه را رها کرد تا دور بزند و با پیشرفت کندتر درراه مردم‌شناسی گام بردارد، دیرتر از آن دو در صحنهٔ روشنفکری فرانسه گل کرد. سراسر راه فکری وی در دلایلی که برای این تغییر رشته ذکر کرده، نمودار است. می‌نویسد: «در فلسفه، احساس می‌کردم در نیمهٔ راه توقف کرده‌ام و از بعضی انواع تفکر متعلق به جامعهٔ غربی خودمان جلوتر نمی‌روم ... امامردم‌شناسی، به غلط یا

91) Lévi - Strauss, "Introduction: Histoire et ethnologie," *Revue de métaphysique et de morale*, LIV, 1949, p. 21.
92) Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions," *Esprit*, XXXI (1963), 630.
93) Marc Gaboriau, "Anthropologie structurale et histoire," ibid., p. 595.

درست، این تأثیر را در من گذشت که به حد نهایی آنچه در پیمایش هدف فلسفه مقدور است، می‌رسد[۹۴].»

لوی-استروس نیز مانند برگسون و دورکم و بلوک، یهودی تبار بود. اما یهودیت نزد او نیز همچون آنان، فاقد فعلیت و واقعیت زنده بود. (هیچ چهارنفری درتاریخ فکری فرانسه در قرن بیستم از این چهار شخصیت برجسته که یکی پس از دیگری ظهور کردند پرنفوذتر نبوده‌اند، و این توالی درخشان حکایت از آن دارد که بهترین خاستگاه برای نظریه‌پردازی اجتماعی، مذهب شک و تعطیل بر مبنای سوابق یهودی است). درمورد لوی-استروس، این پیشینهٔ یهودی به حد اعلا خفیف بود. تنها خاطره‌ای که او از دین اجدادی خود داشت به سالهای جنگ جهانی اول برمی‌گشت که وی روزهای کودکی را پشت سرمی‌گذاشت و با پدربزرگش زندگی می‌کرد که خاخام بود و اعمال مذهبی خشک و ظاهری او نمی‌توانست شوقی در کسی برانگیزد. ده، پانزده سال بعد، لوی-استروس متوجه شد که مطالعات فلسفی نیز از آن بیشتر مقبول طبع وی نیست. همهٔ کارهایی را که انتظار می‌رفت بکند، کرد، امتحان آگره گاسیون را در سنین پایین گذراند، و حتی وارد راه معمول ترقی علمی شد و در دبیرستانها به تدریس پرداخت، اما احساس می‌کرد در همهٔ این کارها صرفاً به یک رشته بازی لفظی قراردادی سرگرم است که ربطی به «حقیقت» ندارد. حتی صورتهای جدیدتر پژوهش فلسفی را نمی‌پسندید. هم نسبت به پدیدارشناسان ظنین بود که ادعا می‌کردند اساس واقعیت و هستی، مجربات [یا داده‌های تجربی]ریز و جزئی است، و هم «برخورد آسانگیرانهٔ» اگزیستانسیالیسم «با پندارهای ذهنیت» را به دیدهٔ بدگمانی می‌نگریست[۹۵]. بنابراین، وقتی در پاییز ۱۹۳۴، درست پس از رسیدن به بیست و هشت سالگی، تنها سه ساعت مهلت پیدا کرد که تصمیم بگیرد آیا می‌خواهد به سمت استاد جامعه‌شناسی به سائو پولو[۹۶] [در برزیل] برود و این پیشنهاد را پذیرفت، احساس کرد آزاد شده است.

لوی-استروس بخش اعظم پنج سال بعد را در برزیل گذرانید. با اینکه رشتهٔ تعیین‌شده‌اش جامعه‌شناسی بود، و با اینکه مفتون شهر بزرگ و بی‌در و پیکر و بسرعت‌روبه‌رشدی بود که در آن تدریس می‌کرد، مقصود واقعیش از ترک فرانسه، از اول، تعقیب مطالعاتش در مردم‌شناسی

94) Lévi Strauss, “A contre-courant.”

این نوشته، متن مصاحبه‌ای با لوی-استروس بود که در نشریهٔ زیر به چاپ رسید:

Le nouvel observateur, No. 115 (25 janvier, 1967), p. 30.

95) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, pp. 61-62, 215.

۹۶) São Paulo، مهمترین و پرجمعیت‌ترین ایالت برزیل در جنوب شرقی آن کشور. کرسی آن نیز شهری به همین نام است و دانشگاهی در آنجاست که در نیمهٔ سدهٔ شانزدهم تأسیس شده است. ـ م.

بود که از مدتی پیش به تفنن و به‌طور نامنظم به آن جلب شده بود. ولی با رفتن به برزیل تصمیم گرفت در آن رشته متخصص شود. هر وقت در سائو پولو بود، نوشته‌های مربوط به مردم‌شناسی را می‌خواند؛ در تعطیلات به سفر می‌رفت و هربار بیش از دفعهٔ گذشته برای مطالعهٔ مستقیم سرخپوستان برزیل به عمق آن سرزمین مسافرت می‌کرد. درآخرین و درازترین این سفرها که از لحاظ وسعت و تحمل سختیها کاملاً بی‌سابقه بود، از مرکز قاره نیز گذشت و پس‌از پیمودن بیابانهای بی‌پایان پوشیده از خار و خلنگ، سرانجام به درهٔ آمازون رسید. درعوض، هنگامی که دراواسط ۱۹۳۹ به فرانسه بازگشت، مردم‌شناسی کار کشته شده بود.

امابه همین وجه، با فرانسه نیز بیگانه شده بود و از سلسله ترفیعات معمول دانشگاهی عقب مانده بود. غوغاها و حوادث اواخر دهۀ ۱۹۳۰ بی‌اعتنا به او گذشته بود. لوی-استروس گاهی هنگامی که عرق‌ریزان و تقلاکنان از اراضی بی‌آب و علف مرکز برزیل می‌گذشت، اندوهگین از خود می‌پرسید که آیا خوش‌خیالی نیست که کسی به‌جای اینکه مانند هر روشنفکر تازه کار فرانسوی در عالم دانشگاهی مدارج پیشرفت را بپیماید، چنین راه غیرعادی و عجیبی را دنبال کند؟ چیزی که این جنبه‌های نامتعارف زندگی او را برجسته‌تر کرد، جنگ جهانی دوم بود. در اوایل ۱۹۴۱ لوی-استروس پس از پایان خدمت سربازی، از همکاری حکومت ویشی با آلمان در اقدامات ضد یهودی احساس خطر کرد (که البته شرط عقل هم همین بود) و عازم ایالات متحد امریکا شد. در امریکا گروهی از مردم‌شناسان آن کشور که آوازهٔ او به گوششان خورده بود، آمادهٔ پذیرایی و مواظبت از وی بودند. لوی-استروس بقیهٔ سالهای جنگ را در نیویورک به تدریس در دانشکدهٔ جدید تحقیقات اجتماعی و دانشکدهٔ آزاد مطالعات عالی گذرانید که به دست دیگر فرانسویان آواره از وطن، بویژه ژاک ماریتن، بنیاد شده بود، و به زبان انگلیسی تسلط یافت و با راه و رسم مکتب مردم‌شناسی امریکا آشنایی پیداکرد واین دو چیز بعدها گرانبهاترین سرمایه‌های او شد. ولی او همچنین آگاه بود که روشنفکری فرانسوی است. از ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۷ رایزن فرهنگی سفارت فرانسه بود و در همین سمت ریاست جلسه‌ای را در دانشگاه کلمبیا [درشهرنیویورک] برعهده داشت که آلبرکامو در آن خطابه‌ای ایراد کرد.

سرانجام، روزی رسید که لوی-استروس برای اقامت دائم به فرانسه بازگشت و تحقیقات مردم‌شناسی خویش راکه از بیش از ده سال پیش آغازکرده بود به پایان برد. در ۱۹۴۸ نخستین کتابش که مطالعه‌ای دربارهٔ زندگی خانوادگی و اجتماعی سرخپوستان نامبیک وارا[97] بود انتشار

97) Nambikwara Indians

یافت و شهرت او را به‌عنوان یکی از بزرگان مردم‌شناسی استوار کرد. سال بعد، نخستین اثر از آثار نظری وی در خصوص «ساختارهای ابتدایی خویشاوندی» منتشر شد و توجه حلقهٔ گسترده‌تری از روشنفکران را به او جلب کرد. و عاقبت در ۱۹۵۵ ــ سال مرگ تیار دو شاردن و انتشار پدیدار انسان ــ کتاب گرمسیریان اندوهگین به چاپ رسید و تقریباً بلافاصله سبب اشتهار لوی-استروس نزد عموم خوانندگان شد.

گرمسیریان اندوهگین بکلی از لحاظ فکر و شیوه با پدیدار انسان تفاوت داشت، ولی در این خصوصیت با آن شریک بود که مرزهای رساله‌نویسی علمی را بمراتب از حدود دلمشغولیهای تخصصی معمول فراتر می‌برد و همین علت اقبال عمومی به آن می‌شد. علاوه بر آنکه حاوی شرحی منظم و روشمند دربارهٔ چهار قوم سرخ‌پوست امریکای جنوبی بود که نویسنده شخصاً در میان ایشان به سربرده بود، در عین حال، جنبهٔ زندگینامهٔ خودنوشت نیز داشت و به صورت سفرنامه و به سبک نویسندگان قرن هجدهم که در اخلاق و آداب و رسوم اقوام و امم اندیشه می‌کردند، تأملات و تفکرات فلسفی او را هم دربرمی‌گرفت. لحن آن از کتاب تیار پُرزیروبم‌تر بود. ولی مانند آن بتناوب بین واقعگویی خشک و طراوت شعر نوسان می‌کرد. چنانکه از نام کتاب برمی‌آمد، حالت عمومی حاکم برآن، حالت دریغ و اندوه بود. گرمسیریان اندوهگین با جمله‌بندیهای ظریف و محتوای سرشار از معنا و فکر، در حقیقت شرح ژرف‌اندیشیهای مرد فرانسوی فوق‌العاده متمدنی بود دربارهٔ راه و رسم «وحشیانی» که، برطبق مشاهدات او، آن‌قدرها هم که ممکن بود از برهنگی و بینوایی و فقرشان برآید، نادان و بی‌ظرافت نبودند.

انتشار کتاب مردم‌شناسی ساختاری در ۱۹۵۸، خطوط اصلی موضع نظری لوی-استروس رامحرز و مشخص کرد. سال بعد کرسی جدیدی در کلژ دو فرانس تأسیس شد و او به استادی آن منصوب گشت. تنها کاری که لوی-استروس از آن پس می‌بایست بکند این بود که آنچه را قبلاً به اجمال گفته بود به تفصیل کامل بیان کند و به منتقدان و خرده‌گیرانی که درکمین نشسته بودند پاسخ دهد. این کار را او با کتابی به نام توتمیسم[۹۸] آغاز کرد که در حقیقت درآمدی بر مهمترین نوشتهٔ نظری وی، اندیشه وحشی (چاپ ۱۹۶۲) بود.

گرمسیریان اندوهگین لوی-استروس را به شهرت رسانید و اندیشه وحشی باعث مناقشه دربارهٔ او شد. نظریات او در هیچ یک از آثار پیشین به حدت و وضوح کتاب اخیر بیان نشده بود، و همین نظریات بود که داغترین بحثها را درمیان دانشمندان علوم اجتماعی و فلاسفه و ادبا

98) Claude Lévi-Strauss, *Totemism* [*Le totémisme aujourd'hui*].

برانگیخت. بالاترین درجهٔ نسبی‌گرایی با جدیدترین شکل جزمیت و تعصب دربارهٔ روش ساختاری در اندیشهٔ وحشی جمع شده بود و، بنابراین، تقریباً هیچ مکتب اهل نظریه‌پردازی اجتماعی در فرانسه نبود که ازچیزی در آن کتاب ناخشنود نشود.

ذهن افراد وحشی بنا به استدلال لوی-استروس، برخلاف تصور معمول آن قدرها هم ساده و مخبط نبود. افراد بدوی در حقیقت به شیوه‌ای بسیار پیچیده می‌اندیشیدند، منتها منطقشان متعلق به مرتبه‌ای غیر از منطق علوم مجرد بود که انسان غربی به آن عادت داشت. فرد وحشی تشنهٔ معرفت عینی و در مشاهدهٔ مصادیق و حقایق خارجی بسیار ماهر بود. گیاهان و جانوران و پدیدارهای طبیعی را بر حسب نظامهایی تفصیلی، و گاهی از لحاظ عقلی بسیار ظریف و برازنده، رده‌بندی می‌کرد. نتایج نظرورزیهای وی در «علم به مصادیق و جزئیات خارجی» حفظ شده است. نمونه‌های این «گنجینهٔ محفوظ» فنون مربوط به کشاورزی و سفالگری و اهلی کردن جانوران بوده که شروع اسکان آدمی را در دورهٔ نوسنگی امکانپذیر ساخته است. اما انسان پس از آن انقلاب عظیم فرهنگی برجای ایستاد، همچنان که اکثر فرهنگها درآن نقطه توقف کردند. حتی در غرب هزاران سال می‌بایست بگذرد تا علوم جدید پدید بیاید. نظرورزیهای علمی در یونان و روم باستان و سده‌های میانه هنوز دارای رنگ دورهٔ نوسنگی بود. تنها راه تبیین این روزگار «رکود» قائل شدن به این فرض بود که «دو نحوهٔ تفکر علمی کاملاً متمایز» وجود داشته است: «یکی کمابیش سازگار با ادراک حسی وتخیل، و دیگری با یک درجه فاصله از آن.» کامیابیهایی که ده هزار سال پیش به‌دست آمده و هنوز «شالودهٔ تمدن ماست» همه مرهون اولی، یعنی علم «بدوی» ناظر به مصادیق و جزئیات خارجی بوده است[۹۹].

لوی-استروس پس از احراز مرهونیت ما به نحوهٔ تفکر وحشی و امتیازات آن، به بقایای چنین تفکری در اروپا و امریکای معاصر اشاره می‌کرد. این بقایا را مکتب درمانی فروید به دلیل اینکه «جادویی» است ــ یعنی موجد اعتقاد به قرابت و شباهت و همسویی میان کارهای بشری و جهان طبیعت می‌شود ــ نکوهش و محکوم می‌کرد. ولی نه لفظ «جادو» مایه بیم و هراس لوی-استروس می‌شد و نه هیچ چیز دیگری در عالم ذهنی انسان بدوی. او معتقد بود که جادو نیز منطقی مخصوص به خود دارد، و بهتر است «به جای ضدیت برقرار کردن میان جادو و علم، آن دو را به‌عنوان دو نحوهٔ موازی کسب معرفت، با هم مقایسه کنیم.»

---

99) Lévi-Strauss, *La pensée sauvage.*

ترجمهٔ انگلیسی:

The Savage Mind (Chicago, 1966), pp. 3, 15 - 16, 42.

لوی-استروس می‌گفت که جادو، برخلاف تفکر علمی مجرد، قسمی «جبر یا موجبیّت تام و همه‌گیر» را اصل مسلم قرار می‌دهد، و دیده خواهد شد که همین که اصول مختلف این موجبیّت کاملاً ادراک شوند، باهم بینهایت شکلهای رنگارنگ درست می‌کنند و تکه پاره‌های روایات و اعتقادات موروثی و دیرین را بـه صورتهـای بی‌پـایان ــ ولی دارای الگوهـای ساختاری در اساس بسیار همانند ــ در هم می‌آمیزند و نشان می‌دهند که هم از «انسجام درونی» برخوردارند و هم از «توان نامحدود گسترش یافتن[100].»

به عقیدهٔ لوی-استروس، شیوهٔ تفکر جادویی ــ یا «توتمی» ــ ذاتاً شیوه‌ای ضدتاریخی بود، ولی مفهوم زمان در آن انکار نمی‌شد. نهایت اینکه، ذهن وحشی نمی‌توانست بپذیرد که چیزی براستی تغییر می‌کند. به همین وجه، نمی‌شد گفت که فقدان شمّ و حس تاریخی نشانهٔ قسمی ضعف احساسی نازدودنی است: «وفاداری سرسختانه به گذشته به عنوان مدلی بی‌آغاز و بی‌انجام و دگرگونی‌ناپذیر، به هیچ وجه دلیل نقص اخلاقی یا عقلی نیست.» معمولاً «فرقی ناپخته و ناهنجار» گذاشته می‌شد میان «اقوام بدون تاریخ» و کسانی که در چارچوب تاریخ دربارهٔ خویش می‌اندیشیدند. لوی-استروس ترجیح می‌داد به‌جای قائل شدن به این فرق، بعضی جوامع را «سرد بنامد» و بعضی دیگر را«داغ»: یعنی جوامعی که می‌خواستند به حال تعادل بمانند (جوامع سرد) و آنهاکه پیوسته در جنب و جوش بودند (جوامع داغ)[101]. بنابراین، جستجوی لوی-استروس برای یافتن اصول اندیشهٔ بدوی، سرانجام به نسبی‌گرایی اخلاقی تمام عیار منتهی می‌شد. به عقیدهٔ او، اهل فرهنگهای «سرد» با تیزبینی و حدت دریافتی که در برابر جهان گیاهان و جانوران بروز می‌دادند و با دل‌آگاهی از وجود گونه‌ای همـاهنگی و مؤالفت واسع و جامع درکل کائنات، اصالت و شرافتی از خویش به ظهور می‌رسانیدند که از مدتها پیش از صفحهٔ داغ و جوشان جهان غرب محو شده بود.

و سرانجام اینکه می‌شد فرض کرد ساختارهایی که ذهن انسان بدوی به ظهور می‌رساند، عام است و همه جا و همه وقت وجود دارد. در پس داربست سربه‌فلک‌کشیدهٔ علوم جدید، الگوهای ذهنی شهرنشینان امروزی غربی نیز بیش و کم همان الگوهای ذهنی نیاکان دورهٔ نوسنگی ایشان بود. وظیفهٔ دانشمند مردم‌شناس این بود که با قائل شدن به این اصل که «یا همه چیز عاقلانه و منطقی است یا هیچ چیز چنین نیست»، به کشف آن الگوها همت بگمارد. لوی ـ استروس چنین نتیجه می‌گرفت که وقتی الگوهای مذکور به‌حِد کافی درک شوند، دیده

100) Ibid., pp. 11-13, 36, 217.

101) Ibid., pp. 233-236.

خواهد شد که «سراسر معرفت انسانی دارای خصوصیت نظامهای بسته است[۱۰۲].»

وقتی اندیشهٔ وحشی به‌پایان رسید، لوی-استروس، به گفتهٔ خودش، در تفکر مکث کرد. او کاری برای خود معین کرده بود که هنوز انجام نپذیرفته بود. گفته بود بعضی ساختارهای ذهنی وجود دارند، اکنون می‌بایست این گفته را ثابت کند. ادعا کرده بود که اسطوره‌ها را می‌توان از حیث ساختار تحلیل کرد، ولی تا آن روز فقط چند نمونهٔ پراکنده ارائه داده بود. غرض از نگارش کتاب چهار جلدی منطق اسطوره‌ها[۱۰۳] که نخستین جلد آن در ۱۹۶۴ ازچاپ درآمد، نشان دادن روش ساختاری در عمل بود، یعنی «کد گذاری» جامع و مانع مطالب اسطوره‌ای و به دست آوردن «تصویری از جهان که از پیش در بنای [ذهن آدمی] نقش بسته است[۱۰۴].»
لوی-استروس بر پایهٔ داده‌هایی که در نتیجهٔ آشنایی مستقیم با سرخپوستان امریکای جنوبی به دست آورده بود، اسطوره‌هایی راмورد توجه قرار داد که به غذا و توتون راجع می‌شد و، همچنین، اسطوره‌های مربوط به تغییراتی که در گوشت خام و سبزی در جریان آماده ساختن آنها برای مصرف انسانی داده می‌شد. در جلد اول [منطق اسطوره‌ها] این موضوع مورد تحلیل قرار می‌گرفت که چگونه عمل طبخ رابطهٔ انسان با طبیعت را دگرگون ساخته است؛ در جلد دوم معنای نمادی پیچیده‌تر تدخین و عسل خوردن ریشه‌یابی می‌شد. از مطالب اسطوره‌ای چنین برمی‌آمد که آدمیان در گذشته‌های دوردست غذا را برای اینکه با حرارت خورشید گرم شود فقط روی پاره سنگی می‌گذاشتند. اشعهٔ آفتاب آسمان و زمین را به یکدیگر می‌پیوست و هماهنگی و مؤالفتی میان آنها برقرار می‌ساخت که بشر احساس می‌کرد در پرتو آن، به هیچ رویی از جهان طبیعت جدانیست. با تغییری که در نتیجهٔ استفاده از غذای پخته حاصل شد، رابطهٔ مذکور دگرگونی عمیق پذیرفت. گام مهم و تعیین‌کننده در عبور از طبیعت به تربیت، با پیدایش طبخ برداشته شد. رابطهٔ انسان از سویی با خدایانی که می‌پرستید و از سوی دیگر با جانوران که غذا را خام می‌خوردند، قطع شد. در نتیجهٔ جهان آدمی قیافه‌ای مسأله‌ساز و خطرناک به‌خودگرفت. فقط به‌وساطت جانوران همراه و مساعد و یاریگری مانند یوزپلنگ یا صاریغ[۱۰۵] یا خوک خرطوم‌دار[۱۰۶] ــ یعنی چهره‌های اصلی اسطوره‌های عمده ــ ممکن بود موقتاً

102) Ibid., pp. 137, 269. 103) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques.*
104) Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (*Mythologiques,* I) (Paris, 1964), p. 346.
ترجمهٔ انگلیسی:
The Raw and the Cooked (1968).
105) opossum

قسمی نظم جهانی از نو برقرار شود[107].

در جلد اول [منطق اسطوره‌ها] لوی-استروس عده‌ای متقابلان ساده و ملموس را در برابر یکدیگر قرار می‌داد، مانند خام در مقابل پخته، تازه در مقابل گندیده، خشک در مقابل تر. در جلد دوم که با عسل و توتون سروکار داشت، متقابلان را کلی‌تر و مبهمتر کرده بود، مانند «خالی و پر، ظرف و مظروف، درونی و برونی، محسوب و محذوف»، به‌علاوهٔ شکلهای مختلف و واسط این امور[108]. اسلوب مرتب کردن زوجها، ویژگی اصلی سیستم‌کدگذاری لوی-استروس بود؛ روش او بود برای برگرداندن اسطوره به اجزای سازندهٔ آن «باحفظ فقط تعداد قلیلی از عناصر به‌منظور نمایاندن تضادها و ترتیب دادن زوجهای متقابل.» بنابه استدلال او، این‌گونه کدها قابل تبدیل به یکدیگر بودند. «هیچ سطح ممتازی از لحاظ معناشناسی» درمیان آنها وجود نداشت[109]. در جهانی از مفاهیم که از «اسارت تجربه‌های واقعی و خارجی» رها شده بود، همهٔ رابطه‌ها متساویاً واجد معنا، یا شاید می‌شد گفت، یکسان فاقد معنا بودند[110].

عمل تفصیلی کدگذاری و تبدیل در منطق اسطوره‌ها خواندن آن کتاب را فوق‌العاده دشوار می‌کرد و، از این گذشته، مسأله محوری معنا را اصولاً درکار لوی ـ استروس پیش می‌آورد که بعد به آن خواهیم پرداخت. چه معنایی ممکن بود برای کاری قائل شد که خود نویسنده آن را گونه‌ای اسطوره‌سازی از مطالب اسطوره‌ای معرفی می‌کرد؟[111] وانگهی و صرف‌نظر از مسأله معنا، برخی ویژگیهای پیرامونی و فرعی مجلدات [منطق اسطوره‌ها] نیز خارق‌العاده بود، و همین نشان می‌داد که چگونه آن کتاب، بخصوص ذهن جوانان را مفتون و مسحور کرده و چگونه چنین نویسندهٔ صعب‌الفهمی به شهرت رسیده است.

تصنع و تکلفی که همیشه به صورت نهفته در نثر لوی-استروس وجود داشت، در منطق اسطوره‌ها ظاهر و عیان می‌شد و مزاحمت ایجاد می‌کرد. لحن کتاب بی‌جهت مصنوعی و پرلفت و لعاب بود. جلد اول بزور (و غالباً بی‌مناسبت) به‌تقلید از قالبهای موسیقی شکل داده شده بود و فصلهای آن شامل اوورتور، تم و واریاسیون، سونات، سمفونی، کانتات و فوگ بود. واضح بود که نویسنده از قایم‌موشک‌بازی با خواننده لذت می‌برد. یکی از منتقدان

107) Ibid., pp. 172, 295, 333.

108) Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (*Mythologiques*, II) (Paris, 1966), p. 406.

109) Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, p. 347.

110) Lévi-Strauss, *Du miel aux cendre*, p. 407.

111) Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, p. 14.

انگلیسی، نیمی به ستایش و نیمی با تنگ حوصلگی، دراین‌باره نوشت:

> نثر لوی-استروس ابزار بسیار مخصوصی است... دارای نوعی بیطرفی عاطفی سرد و خشک است که گاه خواننده رابه یاد لابرویر و ژید می‌اندازد. تناوب دقیق برقرار می‌کند بین جمله‌های درازی که هرچه جلوتر می‌روند ضرب تندتر پیدا می‌کنند و عبارات ناگهانی و کوتاه به‌سبک لاتین. بظاهر به‌نظر می‌رسد آداب نگارش محققانه و بیطرفانه درآن رعایت می‌شود، ولی امکان جمله‌های معترضهٔ نامترقب در بیان نظرهای خصوصی و صحبتهای درگوشی ناگهانی نیز در آن پیش‌بینی شده است. لحظاتی پیش می‌آید که گویی لوی-استروس خواننده را محرم می‌داند... و پنهانی با او از ته دل به ریش موضوع بحث یا ادعاهای دیگران دربارهٔ آن می‌خندد. اما بعد دوباره آنچنان پشت دانش و تحلیل فنی دقیق سنگر می‌گیرد که هیچ کس را غیر از دانایان راز به‌خود راه نمی‌دهد[۱۱۲].

بنابراین، می‌بینیم نویسنده‌ای که بظاهر هیچ‌گونه ادعایی نداشت که شخصیتی ادبی است، در واقع با عمد و آگاهی طوری کار می‌کرد که نوشته‌هایش تأثیر ادبی داشته باشند. موضعی که نسبت به موضوع کار خویش می‌گرفت نیز به همین وجه دوپهلو بود، چون از طرفی وارستگی و بی‌اعتنایی و بیطرفی نشان می‌داد و، از طرف دیگر، دل‌نمودگی و گرمی انسانی. از سویی بابیرحمی هرگونه پردهٔ معنا و دلالت را پس می‌زد و فقط به ساختار توجه می‌کرد، و از سوی دیگر وقتی احساساتش به جوش می‌آمد، از بیان ارزشهایی که شخصاً بدانها پایبند بود رودربایستی نداشت. از سویی با خشم آشکار از آسیبها و ویرانگریهای تکنولوژی غرب سخن می‌گفت که جزیره‌های جنوب اقیانوس کبیر را به «ناوهای هواپیمابر ساکن» تبدیل کرده بود و «کثافتهای خود را... به چهرهٔ بشریت می‌پاشید»، و از سوی دیگر می‌نالید که این چه حرفه و پیشه‌ای است که مرا به تکاپو «در جستجوی واقعیتی‌گذشته ومحو شده» محکوم می‌کند[۱۱۳]. لوی-استروس به کار خود عشق می‌ورزید اما، در عین حال، بیچاره می‌شد وقتی می‌دید چگونه موضوع کار و پیشه‌اش در اثر تماس با جوامع «پیشرفته» جلو چشمانش آب می‌شود. اینگونه تأملات در دههٔ ۱۹۶۰ در فرانسه حقیقتی را به اذهان القا می‌کرد، زیرا در آن کشور نیز کامیابیهای فنی محصول تجدد می‌بایست به بهایی دردناک از حیث روحی خریداری شود.

112) "Orpheus with his Myths," *The Times Literary Supplement*, LXIV (April 29, 1965), 321.
113) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, pp. 39, 45.

حاصل کلام اینکه راز نفوذ عظیم لوی-استروس در توان و استعداد او بود برای «انجام کار دقیق و مطلقاً علمی در عین تأمل و بازاندیشی دربارهٔ آن و بیرون آوردن ارکان و عناصر فلسفی آن، و در همان حال حفظ شباهت خویش به روسو از جهت مردم‌گریزی و مهرورزی به بشر و از حیث رؤیاپروری در خصوص آشتی دادن خاور زمین با مغرب‌زمین از راه تکمیل رهایی اقتصادی نهفته در مارکسیسم به‌وسیلهٔ قسمی رهایی و وارستگی روحانی مأخوذ از آیین بودا[۱۱۴].»

در آثار لوی ـ استروس دو مشکل محوری مطرح بود: رابطهٔ او با مارکس از یک سو و با فروید از سوی دیگر. بعد مسألهٔ نگرش وی نسبت به معاصرانش ـ بویژه سارتر ـ پیش می‌آمد و همچنین تلقی او از ارزش فوق‌العاده‌ای که ایشان برای فهم تاریخی قائل بودند. و سرانجام، دردسرآفرین‌تر از همه، مشکل معنا بود که هیچ‌گونه سازشی میان او و مخالفانش در خصوص آن، صورت امکان نمی‌پذیرفت.

لوی ـ استروس در اوایل عمر، هنگامی که بیش از هفده سال نداشت و تازه با سوسیالیستی بلژیکی آشنا شده بود، به مارکس برخورد. خودش می‌نویسد:

> دنیایی در برابرم گشوده شد. هیجانی به من دست داد که هرگز فرونششته است، کما اینکه هنوز بندرت ممکن است تا نخست ذهنم را با خواندن یکی دو صفحه از هجدهم برومر لوئی بوناپارت[۱۱۵] یا نقد اقتصاد سیاسی[۱۱۶] به جنبش در نیاورم با مسأله‌ای در جامعه‌شناسی یا قوم‌شناسی دست و پنجه نرم کنم. مسأله این نیست که آیا مارکس فلان و بهمان تحول تاریخی را درست پیش‌بینی کرده است یا نه. مارکس به پیروی از روسو می‌گوید ــ و تا جایی که من می‌بینم، آخرین کلام را در این زمینه می‌گوید ــ که همان طور که فیزیک بر مدرکات حسی پی‌ریزی نمی‌شود، علوم اجتماعی هم بر شالودهٔ رویدادهای صرف بنیاد نمی‌شود. هدف ما این است که مدلی بسازیم و خواص آن را بسنجیم و ببینیم چگونه در برابر آزمونهای آزمایشگاهی واکنش نشان می‌دهد و سپس مشاهداتمان را در زمینهٔ تعبیر اتفاقات تجربی اعمال کنیم.

114) Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine* (Paris, 1966), p. 222.
115) *18 Brumaire of Louis Bonaparte.*
116) *Critique of Political Economy.*

[این کتاب و کتاب پیشین هر دو از آثار کارل مارکس است. ـ م.]

اما لوی-استروس هم مانند مرلو-پونتی در مرحلهٔ آخر، ممکن نبود به هیچ معنای سادهٔ این کلمه، مارکسیست خوانده شود. نزد او نیز مانند بسیاری از فرانسویان همروزگار او، مارکسیسم همواره منبع الهام و مبدأ حرکت در روش علوم اجتماعی بود.

لوی-استروس به این نتیجه رسیده بود که مارکسیسم قابل مقایسه با زمین‌شناسی و روانکاوی است، از این جهت که در هر سه، سعی بر بازگردانیدن و تأویل هستی و واقعیت آشکار به واقعیتی نه چندان آشکار است که پیوسته می‌خواهد «از چشم ما مخفی شود». در هر سه مورد، هم مسأله یکی بود و هم هدف. مسأله عبارت از «رابطهٔ... عقل و ادراک حسی» بود، و هدف تأسیس قسمی «مذهب فوق اصالت عقل»، یعنی ادغام مدرکات حسی در تعقل و استدلال به نحوی که حسیات «هیچ یک از خواص خود را از دست ندهند[117].»

با اینهمه، لوی-استروس گرچه اعتقاد راسخ داشت که مارکس به راه درست می‌رفته، از فروید چندان مطمئن نبود. این احساس به شخص دست می‌دهد که نظریهٔ روانکاوی، مشکلی خاص نزد وی پدید می‌آورده است و از همهٔ «کدگذاریهایی» که پیشینیان او پیشنهاد کرده بودند، سخت‌تر قابل هدایت به راه نسبی‌گرایی عام بوده است. در منطق اسطوره‌ها، لوی-استروس دربارهٔ ضربه یا آسیبی[118] سخن گفته بود که در نتیجهٔ کنده شدن آدمی از جهان طبیعت به وی وارد آمده بود غالب سخنان او در این باب کاملاً موافق با تفکرات فروید در کتاب تمدن و ناخرسندیهای آن به‌نظر می‌رسید. ولی این‌گونه عقاید، در حقیقت، فرویدیسم به‌صورت گمان‌پردازانه و شبه‌مردم‌شناختی آن بود. لوی-استروس نسبت به جنبهٔ بالینی آن نظریه بمراتب سختگیرتر و بدبین‌تر بود. هشدار می‌داد که روانکاوی فقط ممکن است به این بینجامد که بیمار به قالب ذهنی محدود درمانگر ایمان بیاورد و این شاید قطعی‌ترین «درمانی» باشد که بتوان از آن انتظار داشت. می‌گفت این کار عمدتاً همان کاری است که شمنها[119] و جادوگران همیشه می‌کرده‌اند، و با لحن بزرگتر به کوچکتر می‌افزود که روانکاوان امروزی اگر هدفها و روشهای خویش را با «اسلاف بزرگوار»شان مقایسه کنند، ممکن است به نفعشان

117) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 61.

118) trauma

۱۱۹) shamans یا سمینه، «... کلمات فارسی شمن و شمنی را فرهنگ‌نویسان به معنی بت‌پرست گفته‌اند و در کتب نظم و نثر فارسی نیز مکرر... به همین معنی به کار رفته است و پیداست که مراد از شمنان غالباً طبقهٔ زهاد و روحانیون هندو و چینی بوده است... ظاهراً اصل کلمات سمینه و شمن از کلمهٔ سانسکریت سرمن (= فقیر و درویش بودایی) است... مذهب شمنی علم یا شکلی از سحر و جادو بوده است که پیروان آن معتقدند که بدان وسیله طبیعت را می‌توان تحت قدرت و اختیار انسان درآورد. مذهب شمنی بین قبایل تورانی و مغول و [سرخپوستان] امریکا و اسکیموها رواج دارد... شمنها که همان ساحران و پزشکان و کاهنان هستند، با قوای فوق طبیعت مرتبط و در احوال عالم متصرف شمرده می‌شوند و در علاج امراض و دفع ارواح موذی به کهانت و سحر متشبث می‌شوند...» دایرة‌المعارف فارسی. - م.

باشد و چیزی یاد بگیرند[۱۲۰]. اما این تسامح و مدارا نسبت به شیوهٔ کار جادوگران، شامل حال یونگ نمی‌شد. لوی-استروس به رغم هر گونه همانندی سطحی که ممکن بود، از جهت علاقه به اسطوره‌ها، به یونگ داشته باشد، «تاریک‌اندیشی» او را «مشمئزکننده» می‌دانست و، از این گذشته، معتقد بود که یونگ در نتیجهٔ توجه به مضمون و محتوای اسطوره به‌جای صورت و قالب آن، مرتکب بالاترین خطا از حیث روش شده است[۱۲۱].

لوی-استروس معتقد بود که هیجانات و عواطف سبب هیچ چیزی را روشن نمی‌کنند و همیشه «معلولند و هیچگاه علت نیستند». علتها را، به عقیدهٔ او، فقط می‌شد با پژوهشهای زیست‌شناختی یا در قوهٔ عقلی به‌دست آورد، و این «یگانه‌راه پیش پای روانشناسی و مردم‌شناسی» بود[۱۲۲]. روش خود لوی-استروس برای دست و پنجه نرم کردن با عواطف این بود که به عاطفه چهرهٔ عقلی بدهد. او ذهنیت را به «قوانین عقلی» حاکم بر آن باز می‌گردانید یا مؤول می‌کرد و بر این نظر بود که باید «متوالیاً یک سلسله تعریفهای محدودتر و محدودتر از ضمیر ناخودآگاه» به دست داد[۱۲۳]. اما فیلسوف فرانسوی، پل ریکور، شکایت داشت که در نتیجهٔ این کار، ضمیر ناخودآگاه «موافق مشرب کانت از آب درمی‌آید نه فروید» و باید با مقولات و صورتهای تألیفی [عقلی] سر و کار پیدا کند. لوی-استروس کاملاً حاضر بود بیان مسأله را به این صورت بپذیرد[۱۲۴].

این‌گونه چهرهٔ عقلی به قضایا دادن، لوی-استروس را با مارکس همدلتر و به روش او نزدیکتر می‌کرد تا به فروید و روش او. او از اینکه به مخالفت و عناد با روانکاوی متهم شود باکی نداشت، اما وقتی هدف تعرض مارکسیستهایی واقع می‌شد که می‌گفتند او دشمن پیشرفت است، فوراً جواب می‌داد[۱۲۵]. همین علاقه به مارکسیسم بود که او را در امن و امان در اردوی روشنفکران چپگرای فرانسوی نگاه می‌داشت، و امروز روشن می‌کند که چرا او با چنان

120) Claude Lévi-Strauss, "Le sorcier et sa magie," *Les temps modernes*, IV, 1949; "L'efficacité symbolique," *Revue de l'histoire des religions*, CXXXV, 1949.
هر دو این مقاله‌ها بعداً در کتاب مردم‌شناسی ساختاری (صص ۱۸۲-۱۸۵ و ۲۰۱-۲۰۴) دوباره به چاپ رسیدند.

121) George Steiner, "A Conversation with Claude Lévi-Strauss," *Encounter*, XXVI (April, 1966), 35.

122) Lévi-Strauss, *Totemism*, p. 71.

123) Emilio Renzi, "Sulla nozione di inconscio in Lévi-Strauss," *Aut Aut*, No. 88 (July 1985), pp. 57 - 58.

124) Claud Lévi-Strauss, "Structure et herméneutique," *Esprit*, XXXI (1963), 600. "Réponses à quelques questions," ibid., p. 633.

125) Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Ch. 16;
Edmund Leach, "Claude Lévi-Strauss – Anthropologist and Philosopher," *New Left Review*, No. 34 (November-December 1965), p. 17-19.

احترام شگفت‌انگیزی به کارهای سارتر توجه می‌کرد.

لوی-استروس کتاب نقد عقل دیالکتیک سارتر را پدیدار فرهنگی مهمی می‌دانست و، ازاین‌رو، در انتهای اندیشهٔ وحشی فصل ویژه‌ای به آن اختصاص داد تا رابطه‌ای میان تأملات خویش دربارهٔ تاریخ‌پژوهی و مطالب کتاب مزبور برقرار کند. به عقیدهٔ او، سارتر حق داشت که بین روش دیالکتیکی یا [جدلی] و روش آنالیتیک [یا تحلیلی] فرق می‌گذاشت، ولی آن‌قدرها هم که او فکر می‌کرد میان آن دو جدایی نبود. دیالکتیک [یا جدل] دامنهٔ آنالیز [یا تحلیل] را به حوزه‌ای تازه و خطرناک می‌کشانید و نمی‌شد گفت از لحاظ منطقی متعلق به مرتبه‌ای دیگر است. وانگهی، سارتر در بیان مطلب آشفته‌فکری به‌خرج داده بود، زیرا حجت دیالکتیکی [یا جدلی] را (به صورت «راستین» آن) مساوی آگاهی تاریخی غرب گرفته بود و، در عین حال، همین امر را در میان «مردم بدوی» جریانی رجعی و تکرری نزدیک به مرتبهٔ حیوانی معرفی کرده بود. پریشان‌اندیشی دیگر سارتر این بود که سه معنای متداول ولی کاملاً متمایز کلمهٔ تاریخ را با هم خلط کرده بود: یکی «تاریخی که آدمیان ناخودآگاه به وجود می‌آورند»، دوم «تاریخ آدمیان به نحوی که به دست مورخان به وجود می‌آید»، و سوم تعبیر و تفسیر بعدی فیلسوفان از آن دو نوع فعالیت[۱۲۶].

به‌عقیدهٔ لوی-استروس، کار سارتر اغلب اوقات مشمول سومین تعریف می‌شد، و او طراح طرح تاریخی عریض و طویلی به سبک هگل بود و، از این حیث، آنچه فراهم آورده بود می‌بایست همردیف «مدارک درجه اول قوم‌شناسی» محسوب شود و شأن و منزلتی مساوی اسطوره‌ها پیدا کند. از سخنان لوی-استروس حتی ممکن بود چنین استنباط شود که شرافت و اصالت شیوهٔ نگرش سارتر در پایبندی عمیق و بی‌شائبهٔ وی به اسطورهٔ محصول خودش و نصب‌العین قرار دادن آن در زندگی است، یعنی همان اسطورهٔ انقلاب کبیر فرانسه و انقلابهای خروشان جانشین آن در قرن بیستم. لوی-استروس شخصاً هیچ ایرادی به این نحوهٔ تفکر نداشت و حتی در مقام یکی از پیروان پاره‌وقت جناح چپ در آن شریک بود، منتها می‌گفت کسانی مانند سارتر و خود او باید در گوشهٔ دیگری از ضمیر هشیار خویش تشخیص دهند که برداشت ایده‌ئولوژیکشان از معنا و مفهوم تاریخ، حقیقتی ازلی و ابدی نیست و آیندگان طور دیگری به قضایا نگاه خواهند کرد[۱۲۷]، و به علاوه، باید بازاندیشیها و تأملات خویشتن دربارهٔ تاریخ را از نوع دوم تاریخ که پیشتر به آن اشاره شد، یعنی تاریخی که مورخ می‌نویسد، بدقت تفکیک کنند، و این کاری است که سارتر نکرده است.

126) Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, pp. 246, 248, 250-251. 127) Ibid., pp. 249, 254-255.

لوی-استروس متهم بود که با اصل قرار دادن تاریخ ضدیت می‌ورزد. ولی کسانی که این اتهام را وارد می‌کردند تقریباً همگی مقصودشان گونه‌ای نظرورزی به‌سبک هگل [دربارهٔ تاریخ] بود که سخت روشنفکران فرانسوی پس از جنگ [جهانی دوم] را مجذوب و مفتون می‌کرد. او از پذیرفتن اتهام مذکور به این صورت به‌هیچ وجه ابایی نداشت و می‌گفت که اصالت تاریخ «واپسین پناهگاه انسانگرایی استعلایی[۱۲۸]» است و به درد من نمی‌خورد[۱۲۹]. تاریخ به آن صورت پرکبکبه و دبدبه، با مفهوم وی از علوم اجتماعی بیگانه بود. اما او کاملاً با مورخان متخصص در آنچه می‌کردند همدل و موافق بود و این موافقت را ابراز می‌کرد و کار ایشان را نوعی تحقیق در تکمیل و تتمیم مردم‌شناسی می‌دانست. معتقد بود که مورخ اطلاعات خویش را «با توجه به نمودهای خودآگاه زندگی اجتماعی» سازمان می‌دهد، حال آنکه مردم‌شناس «بنیادهای ناخودآگاه آن» را بررسی می‌کند. اما حتی این بخشبندی را نیز استثناناپذیر محسوب نمی‌کرد و عقیده داشت که مورخ «به‌طور روزافزون از کارهایی که ناخودآگاه صورت پذیرفته کمک می‌گیرد و... هر کتاب خوب تاریخی، سرشار از مردم‌شناسی است» که معروفترین نمونهٔ آن، تحقیق لوسین فور در خصوص بی‌ایمانی در قرن شانزدهم است[۱۳۰]. لوی-استروس هیچ جا در خطابه‌ای که به‌مناسبت انتصاب به مقام استادی کلژ دو فرانس در ۱۹۶۰ ایراد کرد، از آشتی‌جویی با همکاران مورخ خویش دریغ نورزید، و شش سال بعد در منطق اسطوره‌ها دوباره آن سخنان اطمینان‌بخش را تکرار کرد و گفت تحلیل ساختاری نه تنها خواستهای تاریخنگاران را رد نمی‌کند، بلکه مهمترین جایگاه را به تاریخ اختصاص می‌دهد، و این همان جایگاهی است که «بحق به امور امکانی تأویل‌ناپذیر تعلق می‌گیرد، یعنی اموری که بدون آنها، ضرورت یا وجوب قابل تصور نیست[۱۳۱].»

پس تا اینجا روشن بود که امکان خاص[۱۳۲] مورد مطالعهٔ مورخان شرط مقدم و لازم مساعی لوی-استروس برای تعیین و احراز مقولات اساسی اندیشه و کردار آدمی است. به هیچ وجه بعید نبود که بلوک و فور نیز [اگر بودند] با این روش موافقت می‌کردند، یا حداقل حاضر به مطالعه و سنجش آن می‌شدند. اتفاقاً جانشینان ایشان در نشریهٔ سالنما عیناً همین نظر را در ارزیابی کار لوی-استروس اتخاذ کردند و چون از دیرباز طرفدار قسمی تحقیق یکپارچه در احوال انسان بودند، دست کم به‌عنوان گونه‌ای عامل «پالاینده» آن را مورد استقبال قرار دادند،

128) transcendental humanism

129) Ibid., p. 262.

130) Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 18, 23.

131) Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (*Mythologiques*, II), p. 408.

132) contingency

هرچند با این عمل بناچار می‌بایست حتی زبانی را که در رشتهٔ خویش به کار می‌بردند محل تردید بدانند[۱۳۳]. از طرف دیگر، هرقدر هم که مورخان از مساعی لوی-استروس برای یافتن ساختار تاریخ با حسن نیت استقبال می‌کردند، نوع تحلیلی که او ایشان را به سازگار شدن با آن فرا می‌خواند، همیشه روشن نبود. در نوشته‌های مربوط به روش‌شناسی و در منطق اسطوره‌ها، به نظر می‌رسید پیشنهاد او این است که مطالب تاریخی از روی مدلی مکانیستی یا ماشینوار تأویل (یا کدگذاری) شوند؛ اما در اکثر آثار منتشر شدهٔ او، اسلوب کار همان روش متعارف در مردم‌شناسی بود که، بر طبق آن، می‌بایست هر جامعهٔ بیگانه و دوردست را با توجه به شرایط خودش درک کنیم[۱۳۴]. شیوهٔ اخیر کمابیش همان شیوهٔ همیشگی مکتب بلوک و فور بود. شیوهٔ دیگر آن قدر با طرز فکر مورخ مغایرت داشت که او بناچار فقط می‌بایست برای حفظ احترام، از دور شاهد بسط و تکامل آن باشد.

اما هرقدر هم لوی-استروس شرط ادب را نسبت به مورخان متخصص به جا می‌آورد، و هرقدر هم بدقت کار آنان را از بهره‌کشیهای ایده‌ئولوژیک از تاریخ تفکیک می‌کرد که از جمله در سارتر مورد عیبجویی او بود، در یک نکته به هیچ وجه تن به سازش نمی‌داد، بدین معنا که حاضر نبود تاریخ را حائز پایگاه ویژه‌ای در مراتب معرفت انسانی و مایهٔ برتری خاص فرهنگ غرب بداند. اگر چنین می‌کرد، این کار با نسبی‌گرایی بنیادی او و همچنین با اهمیت برابری که وی برای ارزشهای جوامع «سرد» در مقابل جوامع «داغ» قائل بود، منافات پیدا می‌کرد. اختلاف حل‌ناشدنی او با کسانی که در مرتبهٔ نخست تاریخ را پایهٔ تفکر قرار می‌دادند، از همین‌جا مایه می‌گرفت.

مورخان به سبب آموزش و مشربی که داشتند، بیشتر نگران محتوای موضوع علم خویش بودند تا ویژگیهای صوری آن، و به همین وجه، ارزشهایی را که مورد مطالعه قرار می‌دادند به جای اینکه به کدهای کلی و عام تبدیل کنند، همان‌گونه که بود می‌پذیرفتند. آنچه لوی-استروس می‌جست درست عکس این بود. او معتقد بود که محتوا به‌خودی‌خود بی‌معناست، و تنها چیزی که افادهٔ معنا می‌کند این است که اجزای مختلف محتوا چگونه با هم ترکیب و تألیف شوند[۱۳۵]. سؤالی که پیش می‌آمد این بود که اگر معنا از محتوا خالی شود، چه چیز باقی می‌ماند؟ پرسشی که مورخان و فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی در نهایت امر

133) Roland Barthes, "Les science humaines et l'oeuvre de Lévi-Strauss," *Annales: économies-sociétés-civilizations*, XIX (November-December 1964), 1085-1086.
134) Gaboriau, "Anthropologie structurale et histoire," pp. 592-594.
135) Steiner, op. cit., p. 35.

مطرح می‌کردند این بود که آیا برساخته‌ها و تعبیرات بی‌نهایت هوشمندانهٔ لوی-استروس واقعاً معنایی دارد؟

شرط لازم روش لوی-استروس مسلم گرفتن وجود عالم بسته‌ای از مفاهیم بود. اما صرف نظر از این، روش او دارای این اشکال اساسی نیز بود که بین رابطه‌های کدگذاری شده هیچ فرقی از لحاظ ارزش نمی‌گذاشت و، به‌علاوه، نمی‌شد گفت شیوه‌ای جامع برای کدگذاری است. عناصر و اجزایی که زیر پوشش آن قرار می‌گرفتند، مانند عناصر دخیل در کار کامپیوتر، بسیار معدود بودند و فقط امکان داشت به راههایی خالی از ابهام جابه‌جا شوند. حاصل کار، بازی فکری زیبایی بیش نبود؛ و از نظر فلسفی، چیزی از آب در نمی‌آمد مگر «بحثی مفتون‌کننده» و در عین حال «دغدغه‌برانگیز»، یا «ترتیب نحوی سزاوار ستایشی» که هیچ چیز از آن دستگیر نمی‌شد[۱۳۶].

بنابراین، از یک نظر، لوی-استروس ممکن بود افراطی‌ترین و منطقی‌ترین جامعه‌پژوهانی در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ محسوب شود که در سراسر جهان غرب در صدد تأسیس روش پوزیتیویستی جدیدتر و ظریفتری برآمده بودند. او خود اعتقاد راسخ داشت که به رؤیای همیشگی دانشمندان علوم اجتماعی برای ادغام روش و واقعیت در یکدیگر، جامهٔ عمل پوشانیده است، یا به هر حال بزودی خواهد پوشانید[۱۳۷]. او از نو ثابت کرده بود که ساختار ذهن [آدمی] در اساس ساختاری عقلی و استدلالی است؛ واژهٔ «موجبیت[۱۳۸]» را قبول داشت؛ و از سبب‌گوییهای مادی بیمی نداشت. لوی-استروس با این کار به توفیقی خارق‌العاده دست یافت. از سویی، به پیروی از خط اصلی و مسلط مکتب فکری فرانسه، به اجرای برنامه‌ای عقلی و دارای قابلیت کاربرد عام موفق شد و، از سوی دیگر، در همان حال با نوپوزیتیویستهای خارج از فرانسه که مجذوب دقت و صلابت و زیبایی روش او بودند، پیوند برقرار کرد. به‌عبارت دیگر، موفق شد در عین بیرون آمدن از تنگنای فرهنگی هموطنان خویش، همچنان هویت و اصالت فرانسوی خویش را حفظ کند.

اما، از نظر دیگر، لوی-استروس می‌بایست در لباس یکی از حکمای فرانسوی قرن

136) Paul Ricoeur in "Réponses à quelques questions," p. 653.

137) Lévi-Strauss, *Totemism*, p. 91.

یکی از منتقدان با مهارت و دقت نظر و استدلال قوی، ادعای عموم و شمول در کار لوی-استروس را مورد حمله قرار داده است. نك:
Clifford Geertz, "The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss," *Encounter*, XXVII (April 1967), 25-32.

138) determinism

هجدهم و فرزانه‌ای اندرزگر که از حال و کار آدمی تنبه حاصل می‌کند، وارث مونتنی و منتسکیو و روسو نیز به‌شمار رود. در لباس اول، توجه دنیای علم را به خویش جلب می‌کرد و در لباس اخیر، در میان مردم از اعتبار و حسن شهرت برخوردار بود. در همین لباس بود که به سیاق راستین فرزانگان سدهٔ هجدهم، عالم فرهنگی مردمان «اولیه»‌ای را که در میان ایشان زیسته بود همچون آینه‌ای در برابر فرانسویان (و غربیان به‌طور عموم) می‌گرفت تا آنان کژی و کاستی جوامع خویش را در آن ببینند. غم وحشیان بی‌دفاع و بی‌پناهی را می‌خورد که «پیشرفت» مادی، شیوهٔ زیستشان را محکوم به نیستی کرده بود. لحن شاعرانهٔ یادداشتهای مسافرتهایش در دههٔ ۱۹۳۰، که بیست سال بعد به چاپ رسید، مبین عمق درد و احساس وی از دیدن بازماندگان معدود قوم نامبیک‌وارا بود که روزگاری اجدادشان مردمانی بزرگ بودند:

> آتشی که در اردوگاه افروخته‌اند در تاریکی مرغزاران می‌درخشد. گرداگرد اجاق که تنها پناهگاهشان در برابر سرماست، ... و کنار زنبیلهایشان که لوازم مختصر و رقت‌انگیز و تنها مایملکشان از مال دنیا در آنهاست، روی زمین خشک و خالی آرمیده‌اند... وقتی جفت جفت تنگ در آغوش یکدیگر می‌آرمند، هریک از هماغوش خویش انتظار قوت قلب و آرامش جان می‌برد و او را سنگر و نگهدار خود از گزند مشقتهای روزانه می‌شمارد و از افسردگی و اندوهی که گاه‌گاه بر هر نامبیک‌وارایی چیره می‌شود، به او پناه می‌برد. کسی که نخستین بار در میان سرخپوستان نامبیک‌وارا فرود می‌آید از دیدن قومی اینچنین محروم و بی‌چیز و به خاک کشانده شده در نتیجهٔ طوفانهای آرامش‌ناپذیر، احساس ترحم و دلسوختگی می‌کند. عریان و لرزان کنار آتشهایشان می‌نشینند... اما با نجواها و خنده‌هایشان از اینکه فقر و نداری خویش را جدی بگیرند، سر باز می‌زنند. وقتی زوجها یکدیگر را در آغوش می‌فشارند، مانند آن است که حسرت وحدت و وصالی از دست‌رفته را می‌کشند... در یکایکشان، نوعی شیرینی و نیک‌سرشتی و بی‌دغدغگی و گونه‌ای خرسندی جانوری به‌چشم می‌خورد که هم ساده و بی‌پیرایه و هم دل‌انگیز است، و در پس اینها همه، چیزی می‌توان تشخیص داد که یکی از تکان‌دهنده‌ترین و اصیلترین مظاهر مهر و ملایمت انسانی است[139].

لوی-استروس در مدتی که در میان قوم نامبیک‌وارا به سر می‌برد کشف کرد که جامعهٔ ایشان جامعه‌ای است که «به ساده‌ترین مظاهر [زندگی اجتماعی] رسانده شده است»،

139) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 285.

جامعه‌ای است که «تنها آدمیان در آن مانده‌اند و بس»، و شاید «بقایای آن چیزی است که روسو در نظر داشت» هنگامی که از وضع طبیعی سخن می‌گفت. هرچه لوی-استروس به پژوهشهای میدانی بیشتر ادامه می‌داد، احترامش به ژان ژاک روسو فزونی می‌گرفت. حدس می‌زد که نویسندهٔ امیل و پیمان اجتماعی[۱۴۰] نیز به لزوم ساختن مدلی برای خویش پی‌برده بود: مدلی که شالودهٔ آن هیچ‌گونه مطابقت دقیق با هیچ وضع اجتماعی موجود نباشد و «به ما امکان دهد مشترکات اغلب جوامع بشری را تشخیص دهیم» و از این راه راهنمای تحقیقات آینده قرار گیرد. لوی-استروس «متمایل به این فکر» بود که روسو «حق داشته» معتقد شود که «نزدیکترین تصویر» به این مدل «چیزی بوده که امروز ما نام آن را عصر نوسنگی می‌گذاریم». نویسندهٔ گرمسیریان اندوهگین، روسو را «استاد» و «برادر» خویش می‌دانست و به همین عنوان از او تجلیل می‌کرد. به نظر هر دو ایشان، قاعده و هنجار می‌بایست از عصر نوسنگی به دست بیاید[۱۴۱].

لوی-استروس پیوسته به‌طور ضمنی و تلویحی می‌خواست بگوید که ما که در جوامع «داغ» به سر می‌بریم بهتر است که از کسانی که با تغییر و دگرگونی سر و کار ندارند پند بگیریم. و سرانجام در مصاحبه‌ای پس از انتشار دومین مجلد منطق اسطوره‌ها این نگرش خویش را به تصریح بیان کرد و گفت:

> قرنی که ما در آن زندگی می‌کنیم با مذاق من سازگار نیست. به نظر من، گرایش کنونی، از یک سو، متوجه تسلط تام و تمام بشر بر طبیعت است و، از سوی دیگر، متوجه سلطهٔ بعضی از صنوف بشر بر دیگران. خلق و حال و مذاق من بیشتر مرا به جانب دوره‌هایی سوق می‌دهد که کمتر بلندپرواز و جسور بوده‌اند و در آنها امکان داشته که نوعی تعادل بین انسان و طبیعت و در میان صورتهای مختلف حیات جانوری و گیاهی و همچنین اقسام گوناگون فرهنگها و اعتقادها و رسوم و نهادها حفظ شود. سعی من بر حفظ خاطرهٔ این تنوع و گونه‌گونگی است، نه بر ابقای آن[۱۴۲].

لوی-استروس به تضاد نهفته در این طرز فکر توجه داشت، منتها می‌دید که مردم‌شناسی مانند او بناچار باید «در وطن، منتقد» باشد و «در جاهای دیگر، همرنگ جماعت[۱۴۳]». در خارج، از

---

۱۴۰) دو کتاب معروف روسو که به فارسی نیز ترجمه شده است. ـ م.

141) Ibid., pp. 310, 389-390.

142) Lévi-Strauss, "A contre-courant," p. 31.

143) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 384.

رخنه‌های «تمدن» در زندگی «مردمان بدوی» آزرده می‌شد، و در میهن، واضحتر از هموطنانش آنچه را در یک جامعهٔ صنعتی امروزی از معیار و مقیاس بشری بیرون رفته بود، تشخیص می‌داد. اما خواستها و احساساتش در هر دو حال یکی بود. بنابراین، از این نظر، هیچ تناقضی در علاقهٔ او به ایده‌ئولوژی چپ وجود نداشت، و بخوبی می‌شد درک کرد که چرا با سارتر و دیگر اعضای گروه مشهور «۱۲۱» در مخالفت با جنگ الجزایر هماواز شده است.

با اینهمه، اعم از اینکه لوی-استروس در حال و هوای حفظ و نگهداری بود یا در وضع اعتراض، میان او و دیگر روشنفکران همنسلش، نوعی (به قول خودش) اختلاف «پرده» وجود داشت. لحنش در برابر طبیعت، لحن تسلیم و رضا و، از این حیث، یادآور آیین بودا بود. در یکی از معروفترین سخنانی که بیش از هر کلام دیگر او نقل می‌شود، گفته است: «جهان بدون نوع بشر آغاز شد و بدون او نیز به پایان خواهد رسید[۱۴۴].» لوی-استروس ابداً یکی از مخالفان خشک و مکتبی پیشرفت نبود؛ اما دیدی که داشت ناگزیر او را متمایل به آنگونه تغییر می‌کرد که از رنج و نیاز بشر بکاهد. او از معاصرانش به‌مراتب آگاه‌تر بود که این‌همه زشتیها و آوارگیهای فرهنگی بهای گرانی است که در ازای پیشرفت پرداخته شده است. تصور او از آزادی بتناوب گاهی رنگ حسرت و اندوه داشت و گاهی صبغهٔ ناکجاآبادی، اما به‌هرحال براستی متعلق به اواخر قرن بیستم بود، زیرا فراسوی لیبرالیسم و رادیکالیسم و مارکسیسم متوجه همان افقی بود که سن-سیمون آن را به چشم دل دیده بود و روزی را پیش‌بینی کرده بود که بشر عاقبت «از مرحلهٔ حکومت بر آدمیان به مرحلهٔ ادارهٔ امور» برسد. لوی-استروس دل در گرو روزگار دوردستی داشت که ضرورت پیشرفت دیگر در آن در کار نباشد ــ یا به‌عبارت بهتر، تکلیف بهکرد وضع جامعه به ماشین سپرده شود ــ و خصوصیات فرهنگهای داغ و سرد بتدریج با هم ممزوج گردند و سرانجام بشر «از طوق این لعنت دیرین [آزاد شود] که برای امکانپذیر ساختن پیشرفت، مجبور به برده کردن همنوعان خویش باشد[۱۴۵].»

۷ـ پایان سخن: تاریخ و مردم‌شناسی و شعر

در حیات فکری فرانسه در دههٔ ۱۹۶۰، کمبودی از لحاظ وجود همتایان یا مقلدان لوی-استروس دیده نمی‌شد. «ساختارگرایی» کم‌کم تا اواسط دهه «مد» شده بود. همه جا بحث

144) Ibid., p. 397.
145) Collège de France, *Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960 par M. Claude Lévi-Strauss*, pp. 43 - 44.

از «ساختارگرایی» بود، صرف نظر از اینکه کسانی که دربارهٔ آن سخن می‌گفتند تصوری از معنای آن داشتند یا نه. احتمالاً اغلبشان فاقد چنین تصوری بودند، زیرا نوشته‌های «ساختارگرایان» عمده همه بسیار پیچیده و غامض و پرراز و رمز بود. مصداق این قضیه، مخصوصاً آثار لوئی آلتوسر دربارهٔ مارکسیسم، و ژاک لاکان در روانکاوی بود. این دو، مارکسیسم و روانکاوی را از محتوای انسانگرایانه تهی کرده و دوباره در قالب خشک منطق شکل داده بودند و در تعابیری که بر پایهٔ ساختارگرایی می‌کردند، بی‌آنکه نرمی و انعطافی نشان دهند، تنها بر یک جنبهٔ هر نظریه تأکید می‌گذاشتند. از طرف دیگر، شاید به طنز این طور نیز می‌شد گفت که روانکاوی در جوّ فرانسه جا افتاده است، زیرا سرانجام مرتد و کفرگویی بومی همچون لاکان به وجود آورده است.

رویهمرفته، کوشش جمعی و هماهنگی که به منظور طرد و حذف انسانگرایی سنتی صورت می‌گرفت، بمنزلهٔ نقطهٔ واگرد فلسفی در دهۀ ۱۹۶۰ بود. جانشینان لوی-استروس محتوای اخلاقی و اندرزگرانهٔ آثار او را رها کردند و، در عوض، منحصراً به روش ساختاری وی روی آوردند. وقتی قضایا از این نظرگاه جدید مورد توجه قرار می‌گرفت، کم‌کم چنین می‌نمود که سه دههٔ بین ۱۹۳۰ و ۱۹۶۰ دورهٔ واسطی بوده است که متفکران یکی پس از دیگری ــ و غالباً بر خلاف نیت اعلام شدهٔ خود ــ می‌کوشیده‌اند آنچه را هنوز به‌درد قهرمانگرایی یا ابراز یأس و درماندگی می‌خورده از میان اسباب و لوازم انسانگرایی کلاسیک بیرون بیاورند و از نابودی نجات دهند. ساختارگرایان دهۀ ۱۹۶۰، هم انسانگرایی را تحریم کردند و هم برخوردها و نگرشهایی راکه از آن نتیجه شده بود. اینها همه، به‌عقیدهٔ آنان، بوی ذهنیت می‌داد و دیگر تحمل‌پذیر نبود. سراسر اندیشه‌های نسل پیشین ــ اعم از افکار کاتولیکی یا مارکسیستی، اگزیستانسیالیستی یا متأثر از ماکس وبر ــ از نظر ایشان به عنوان اینکه ذهنی و تفننی است، محکوم و مردود بود. تأکید، به‌عقیدهٔ آنان، می‌بایست بر نحو زبان و خود تفکر قرار گیرد. یکی از نشانه‌های نگرش جدید این بود که پرنفوذترین ساختارگرایان جوان، یعنی میشل فوکو، نوشته‌ای در باب «باستانشناسی علوم انسانی[۱۴۶]» تصنیف کرد تا نشان دهد که تأملات آدمی دربارهٔ کارهای خویش چگونه در قالب مقولات انتزاعی پیاپی بیان شده است[۱۴۷].

زبان و منطق و کدگذاری، لذاته غایت و هدف شده بود. اندیشهٔ فرانسوی «پس از تأخیری

146) archaeology of the human sciences

147) *Les mots et les choses* (Paris, 1966). Lacroix, *Panorama...*, pp. 8-9, 209.

سی‌ساله» تازه دستخوش «بحران پوزیتیویسم [یا تحصل] منطقی» می‌شد[۱۴۸] و دگرگونی و تغییری را از سر می‌گذرانید که یک نسل پیش در فلسفهٔ انگلستان و امریکا روی داده بود. از این نظر، شاید می‌شد انتظار داشت که ساختارگرایی پلی میان فرانسه و جهان اندیشه در خارج از آن کشور بزند. اما چون دیر به صحنه آمده بود، از چنین کاری ناتوان بود. یورش ساختارگرایی هنگامی در فرانسه واقع شد که خود انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها به پوزیتیویسم منطقی و فلسفهٔ تحلیل زبان به دیدهٔ تردید می‌نگریستند و تحملشان نسبت به سایر عوامل سخن در فلسفه فزونی می‌گرفت. وانگهی، ساختارگرایی چنان با حشو و زواید مخصوص فرانسویان به میدان آمده بود که کمتر قابلیت صدور داشت. نوشته‌های ساختارگرایان از لحاظ ایجاز و پرهیز از لفاظی و برخورداری از ویژگیهای زبان محاوره، به‌هیچ وجه به پای آثار برجستهٔ انگلیسی در فلسفهٔ تحلیل لغت نمی‌رسید. بیش از حد احتجاجی و زیادی درگیر نازک‌کاری و تکلف و تصنع و بازیهای لفظی در خور دانایان راز، و به بدترین معنای این کلمه لایق «مشایخ» و «ریش‌سفیدان» بود. انقلاب ساختارگرایان دارای این تأثیر غم‌انگیز در زمینهٔ بیان افکار اجتماعی بود که عیبهای ذهن فرانسوی را دوباره به لباس دقت و استحکام فلسفی وارد میدان می‌کرد. به سبب همین‌گونه ضعفها، غنا و اصالت سخنان کسی مانند فوکو از دیده پنهان می‌ماند.

دوسوم از عمر قرن بیستم می‌گذشت و کاملاً واضح بود که فرانسویان ــ چه در امور بین‌المللی و چه در قلمرو تفکر و تعقل ــ اعتماد به‌نفس پیشین را باز یافته‌اند. اما این کار به بهایی سنگین تمام شده بود. گرچه با انتخابات ۱۹۶۷ رژیم دوگل راه افول در پیش گرفت، تجربهٔ حکومت وی آثاری به‌جای گذارده بود که به این زودی محوشدنی نبود. ژنرال دوگل در مقام ریاست جمهوری به هموطنان خویش غرور و سربلندی ــ و شاید به‌تعبیری، نخوت و تکبری ــ آموخته بود که همتای آن در زمینهٔ اندیشه قسمی ناسیونالیسم فرهنگی بود، یعنی همان صفتی که نویسندگانی با همهٔ تفاوت مشرب، مانند آلبرکامو و تیار دوشاردن و لوی-استروس، نسبت به آن هشدار داده بودند و نصیحتشان به‌جایی نرسیده بود.

قرن بیستم هنگامی دوسوم عمر را سپری می‌کرد که از چهارده متفکر بزرگ روزگار معاصر، هشت تن زندگی را بدرود گفته بودند. از شش نفری که زنده بودند، سه نفر ــ گابریل مارسل و

۱۴۸) به نقل از سخنرانی ۴ دسامبر ۱۹۶۶ میکل دو فرن در کنگرهٔ سالانهٔ مجلهٔ *Esprit* در مُلَن (Melun). برای آگاهی از تفصیل موضوع، نك: مقالهٔ زیر از او:
Mikel Dufrenne, "La philosophie du néo-positivisme," *Esprit*, XXXV (May 1967), 784.

آندره مالرو و شارل دوگل ــ از چند سال پیش نوشتهٔ مهمی انتشار نداده بودند. از سه تن بقیه، فقط لوی-استروس که هنوز جز نیمی از منطق اسطوره‌ها را به پایان نبرده بود، به نظر می‌رسید همچنان با قدرت به راه خویش ادامه می‌دهد. سارتر آشکارا می‌خواست نفس تازه کند، و مردم هنوز در انتظار جلد دوم نقد عقل دیالکتیک به‌سر می‌بردند که نویسنده وعدهٔ آن را داده بود.

ژاک ماریتن به سن پدر لوی-استروس و سارتر بود و شگفتی فلسفی بزرگ سال ۱۹۶۶ هنگامی پدید آمد که دیده شد او هنوز آن قدر نشاط و نیرو در خود سراغ دارد که کتابی عمده و مایه‌ور بنویسد و انتشار دهد. ماریتن پس از درگذشت همسرش، در صومعه‌ای در شهر تولوز معتکف شده بود و همان جا مجموعه مقالاتی به شکل سؤالاتی از خویشتن دربارهٔ عصر حاضر به رشتهٔ تحریر درآورد. کتاب عمدتاً یادآور ماریتن در مقام یکی از پیروان مبارز مکتب توماس آکویناس در سالهای بین دو جنگ جهانی بود و همان قدرت جدل و ردیه‌نویسی و نثر پاکیزه و موجز و استدلالهای دقیق در آن به چشم می‌خورد. اما، گذشته از این، چیز دیگری که در آن جلب توجه می‌کرد، نوعی لحن خودمانی جدید و لبخند بر کارهای قدیم خود نویسنده بود. مثلاً، او به‌یاد می‌آورد که روزگاری «به مادهٔ خاکستری [مغز خویش] به ملایمت التماس می‌کرده» و [مغز او] این درخواست را با ابداع ضابطهٔ «اصالت شخصیت» پذیرفته است. جایی در کتاب، ماریتن به خواننده‌های فلسفی خویش در ظرف بیش از هفتاد سال نظر می‌کرد و با سعهٔ مشرب و سخاوت طبع، بزرگوارانی راکه با ایشان جنگیده بود یا غذای فکری او را تأمین کرده بودند، به‌یاد می‌آورد. می‌گفت دکارت دشمنی بود که بزرگترین شوقها را در دل من برانگیخت؛ «تلخکامی آرامش‌ناپذیر» هیوم مرا به ستایش آورد؛ حتی از اوگوست کنت به سبب «شادیهای موذیانه‌ای» که نصیبم کرد سپاسگزارم؛ بعد نوبت برگسون رسید که می‌خواست کل زنجیرهٔ فلسفی تا زمان خویش را قطع کند، اما نتوانست و همه بعد از او یا به فلسفهٔ دکارت روی آوردند یا به هوسرل که «به رغم فاجعه‌ای که ایجاد کرد، از لحاظ فکری و عقلی مورد احترام وافر» من است؛ حتی سارتر، صرف نظر از آن همه «مکر و زرنگی»، به وجود چیزی «شهادت داده است» که «غفلت از آن، خطای فاحش خواهد بود[149]».

بدین سان، «پیرمرد غیر اهل فن» (لقبی که ماریتن خود در آن ایام به خویش می‌داد) از تفکر دربارهٔ پیشینیان و جانشینان نامدار خویشتن نتیجه می‌گرفت که راه فلسفی وی آن‌قدرها هم که خوانندگان ممکن بوده از مطالعهٔ آثار گذشته‌اش پنداشته باشند، خم‌ناپذیر نبوده است. ماریتن

149) Maritain, *Paysan de la Garonne*, pp. 82, 151-152.

در هشتاد و چهار سالگی، ارشد متفکران اجتماعی فرانسوی بود و می‌توانست به خود اجازه دهد که سختگیریها را تا حدی کنار بگذارد و در عالم اندیشه گره‌ها را سست‌تر کند و به مایهٔ شعری که در خلق و خوی او مخمّر بود و تا آن زمان مهار شده بود، عاقبت میدان دهد.

ماریتن همیشه قبلاً نیز شاعرتر از آن بود که نشان می‌داد. نظری را که روزی دربارهٔ تیار ابراز کرده و گفته بود که او دید عرفانی خویش را «به لباسی دیگر» ملبس می‌کند، بخوبی می‌توانست در خصوص کارهای خود نیز اعمال کند ــ با این تفاوت که لباس دیگر در مورد تیار لباس علم بود و در مورد وی، لباس مکتب توماس آکویناس. عین این حکم در مورد بسیاری از افراد نسل جوانتر نیز صدق می‌کرد. آنان نیز نهایت کوشش را برای بیرون آمدن از تنگنای مکتب دکارت به‌خرج داده بودند. اما دیری نگذشته بود که باز این آزادی را از خویشتن دریغ کرده بودند. دوباره شتابزده یوغ روش هگل یا پدیدارشناسی یا ساختارگرایی را بر گردن پذیرفته بودند. از این بالاتر اینکه تمایل به بازگشت به ضوابط معمول مکتب دکارت نشان داده بودند. یکی پس از دیگری بناگاه در نقطه‌ای به نور اشراق رسیده بودند و سپس آن شهود و درک مستقیم را مقید به یکی از شکلهای مقبول فلسفه کرده بودند. [کامو] نویسندهٔ طاعون سپس انسان شورشی را نوشته بود، و [لوی-استروس] نویسندهٔ گرمسیریان اندوهگین تا اقدام به نگارش منطق اسطوره‌ها خرسند و قانع نشده بود.

بیشتر اوقات در سالهای بین ۱۹۳۰ و ۱۹۶۰، بنیاد و مغز اندیشهٔ اجتماعی فرانسه، دید شاعرانه بود. نویسندگانی که خویشتن را نظریه‌پردازانی دقیق و استوار می‌دانستند، بی‌آنکه خود متوجه باشند، شاعر بودند. و این «لباس»، این هیأت مبدل، نمی‌گذاشت فوراً پی‌ببرند که می‌خواهند چه کنند و چه می‌کنند. مشکلشان بیش از آنکه تفاهم با جهانِ محصول امتزاج اندیشهٔ انگلیسی و امریکایی و افکار متفکران اروپای مرکزی باشد، رهانیدن خویش از مضیق سنتهای خودشان بود. در دههٔ ۱۹۶۰، این رهایی هنوز به کمال نرسیده بود، اما عدهٔ انگشت‌شماری پیشاهنگ و راهگشا، طریق نجات را نشان داده بودند.

جالب اینکه در پیمودن این راه، فرانسویان بار دیگر نشان داده بودند که در پیمایش عالم اخلاق، بیمی از چیزی به‌دل راه نمی‌دهند. رمان‌نویسان و فیلسوفان هر دو به اعماق دلمشغولیهای عاطفی و فکری معاصرانشان نفوذ کرده بودند و به قعر اضطراب مرگبار و دورویی آدمیان رسیده بودند و ژرفای حسرت انسانی همبستگی با همنوعان را کاویده بودند و در عین گسستن از سنت کلاسیک فرانسه، به میراث اخلاقیان و اندرزگرانی که از حال و کار بشر تنبه حاصل می‌کردند، صلابت و استمرار بیشتری بخشیده بودند. اما این‌گونه پویشها و

پیمایشها، به حکم ماهیت کار، ناگزیر پاره پاره و پراکنده بود و غالباً رنگ تفنن داشت. جنبه‌های «علمی»تر اندیشهٔ اجتماعی هنوز آن ابتکار و اصالت خاص فرانسویان را نشان نمی‌داد. فرانسویان آن‌قدر وقت و نیرو صرف جبران عقب‌ماندگیهای خود از خارجیان در روش‌شناسی کرده بودند که تا پیش از دههٔ ۱۹۵۰ نتوانسته بودند خود اسلوبی تازه ابداع کنند. روشی که آوردند روش ساختاری بود. اما این روش هنوز در دههٔ بعد آیندهٔ روشنی نداشت و به نظر می‌رسید که یکی از همان برساخته‌های شکننده یا ترکیبهای غیرقابل دفاعی باشد که در سالهای درماندگی گاه‌به‌گاه ظهور می‌کرد.

در این مدت، تنها در زمینهٔ تاریخ ــ یعنی نزدیکترین رشته به دید شاعرانه در علوم اجتماعی ـ همه جا به فضل و برتری چند فرانسوی انگشت‌شمار اذعان می‌شد و آنچه هنوز از تعالیم دورکم و برگسون زنده و پابرجا عملی بود، بهترین ثمرات را به بار می‌آورد. فرانسویان تعریف جدیدی از تاریخ‌پژوهی به عنوان مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر[۱۵۰] به دست داده بودند و در این قلمرو، راه درک «انسانی»تر حیات آدمی در جامعه را به دیگران می‌نمایاندند. یکی از نشانه‌های تحولاتی که تا دههٔ ۱۹۶۰ صورت گرفته بود این بود که کار میشل فوکو که رسماً و ظاهراً برچسب روانشناسی داشت، براستی می‌بایست قسمی تاریخنگاری از نظر مردم‌شناسی به‌شمار رود، زیرا بینشهای لوسین فور، یعنی شمّ او برای احساس طرز فکر اعصار گذشته، و بصیرتهای لوی-استروس، یعنی روش ساختاری وی، در آن با هم جمع شده بودند.

اندیشهٔ اجتماعی در سالهای درماندگی، با تاریخنگاری آغاز شد و با مردم‌شناسی پایان پذیرفت. از نظر جهان خارج، آنچه در عصری که بدین‌سان به انجام رسید بیش از هر چیز سزاوار احترام و تعمق و توجه بود، داد و ستد میان این دو علم بود. □

۱۵۰) retrospective cutural anthropology، برای اطلاع از توضیحی دربارهٔ این مفهوم، نک: آگاهی و جامعه، ص ۰۷ ـ م.

نمایه*

* این نمایه را خانم گیتی مرتضوی تنظیم کرده‌اند. از ایشان سپاسگزاریم. ـ ناشر.

پ

ج - چ - خ

د

ر

ز ـ ژ

س

ش

ض ـ ط

ع ـ غ

ف

گ

ل

م

ن

و